МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
Державний вищий навчальний заклад
«КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ ЕКОНОМІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
імені ВАДИМА ГЕТЬМАНА»

С. І. Присухін

ПОЛІФОНІЯ КУЛЬТУРИ ЖИТТЯ: ФІЛОСОФСЬКО-БОГОСЛОВСЬКА СПАДЩИНА ЙОАНА ПАВЛА II В СУЧАСНОМУ ДИСКУРСІ

РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АСПЕКТ

1906 КНЕУ
КИЇВ 2017

УДК 272-732.2(092):141.4:128(0.034)
ББК 87.3(4Пол)6-304
П 77

Присухін С. І.

П 77 Поліфонія культури життя: філософсько-богословська спадщина Йоана Павла II в сучасному дискурсі. Релігієзнавчий аспект : монографія / С. І. Присухін. — К. : КНЕУ, 2017. — 475, [1] с.

ISBN 978-966-926-123-6

У монографії досліджується філософсько-богословське вчення Папи Римського Йоана Павла II щодо ролі та значення цінностей християнської культури в подоланні системної кризи сучасної цивілізації (кінця XX — початку XXI ст.). Неотомістське тлумачення кризи як гранично можливої перешкоди розвитку людського життя налаштовує брати до уваги, по-перше, безпрецедентне розгортання в суспільному житті гріха соціального насильства, що кваліфікується Йоаном Павлом II як приклад поширення «культури смерті» («цивілізації смерті»), що унеможливлює поступ усіх форм життя на Землі, а по-друге, необхідність і можливість подолання «кризи людського життя» через використання соціально-етичних цінностей християнської культури, які впродовж тривалого історичного часу вже довели свою ефективність у справі захисту людського життя та гідності кожної окремо взятої особи. Вирішення християнами та людьми доброї волі цього надзавдання залежить від реалізації в людському співжитті таких цінностей християнства, як любов, справедливість, свобода, розвиток, мир, спокій душі та щастя, рекомендованих Церквою принципів соціальної практики — спільного блага, субсидіарності, солідарності тощо, які, разом узяті, визначають зміст поняття «культура життя» як чи не єдиної альтернативи «культури смерті». За цих умов особливого значення набуває досвід Магістеріуму Католицької Церкви у здійсненні принципу діалогізму в боротьбі за суспільний мир, конкретизований соціальним ученням Йоана Павла II.

Монографічне дослідження покликане стати додатковим джерелом філософсько-богословської інформації для філософів-релігієзнавців, науковців-гуманітаріїв, викладачів і студентів, широкого кола зацікавлених осіб (як віруючих, так і людей доброї волі), які звертаються до соціально-етичного вчення Йоана Павла II щодо необхідності заперечення «культури смерті» й утвердження нової гуманітарно налаштованої культури — культури життя («цивілізації любові»).

УДК 272-732.2(092):141.4:128(0.034)
ББК 87.3(4Пол)6-304

© С. І. Присухін, 2017
© КНЕУ, 2017

ISBN 978-966-926-123-6

Зміст

ПЕРЕДМОВА 5

РОЗДІЛ 1. ЙОАН ПАВЛО II: ВІХИ ФІЛОСОФСЬКО-БОГОСЛОВСЬКИХ ЗВЕРШЕНЬ 13

Висновки до розділу 1 47

РОЗДІЛ 2. МАГІСТЕРІУМ ЦЕРКВИ ПРО ПРОБЛЕМУ ЛЮДСЬКОГО ЖИТТЯ ТА СМЕРТІ (У СВІТЛІ ЕНЦИКЛІКИ ЙОАНА ПАВЛА II «ЄВАНГЕЛІЯ ЖИТТЯ») 49

2.1. Поняття «життя» в філософії та католицькому богослов'ї 62

2.2. Поняття «смерті» в філософії та католицькому богослов'ї 73

2.3. Діалектика взаємозаперечення «культури смерті» та культури життя в світлі енцикліки Йоана Павла II «Євангелія життя» 82

Висновки до розділу 2 95

РОЗДІЛ 3. «КУЛЬТУРА СМЕРТІ» — НАЙНЕБЕЗПЕЧНІШИЙ ВИКЛИК СУЧАСНІЙ ЦИВІЛІЗАЦІЇ . . 99

3.1. Феномен «культури смерті»: досвід неотомістської інтерпретації Йоана Павла II 99

3.2. Війна як безпосередній вияв «культури смерті» в сучасному світі 107

3.3. Тероризм як гранично загрозливий вияв «культури смерті» в соціально-політичному житті 118

3.4. Бідність, голод, екологічна криза, демографічні проблеми — безпосередні прояви «культури смерті» . . 124

3.5. «Культура смерті» на зламі XX—XXI ст. Новітні загрози людському життю (аборти, евтаназія, клонування, штучне запліднення тощо) 139

Висновки до розділу 3 154

РОЗДІЛ 4. КУЛЬТУРА ЖИТТЯ ЯК СИСТЕМА ФУНДАМЕНТАЛЬНИХ ЦІННОСТЕЙ ХРИСТИЯНСТВА ТА РЕКОМЕНДОВАНИХ ПРИНЦИПІВ СОЦІАЛЬНОЇ ПРАКТИКИ 156
4.1. Йоан Павло II про культуру та культуру життя . . 156
4.2. Любов у системі цінностей культури життя. 169
4.3. Справедливість у системі цінностей культури життя 183
4.4. Істина в системі цінностей культури життя 190
4.5. Свобода в системі цінностей культури життя . . . 201
4.6. Розвиток у системі цінностей культури життя . . 211
4.7. Спокій душі як християнська морально-етична цінність 225
4.8. Щастя як християнська морально-етична цінність . . 231
4.9. Рекомендовані принципи соціальної практики в системі культури життя 236
4.9.1. Принцип спільного блага 239
4.9.2. Принцип універсального призначення благ. . . . 248
4.9.3. Принцип субсидіарності. 255
4.9.4. Принцип солідарності 261
4.10. Принцип діалогізму — засаднича вимога культури життя 268
4.10.1. Діалог між католицизмом і нехристиянськими релігіями 273
4.10.2. Діалог між католицизмом та іудаїзмом 275
4.10.3. Діалог католицизму та ісламу 284
4.10.4. Екуменічний діалог 290
4.10.5. Католицько-православний діалог 296
4.10.6. Діалог між Ватиканом та Україною 299
4.10.7. Діалог між релігією та наукою. 309
4.10.8. Суспільний діалог: свобода совісті та толерантність 318
Висновки до розділу 4 333

РОЗДІЛ 5. ПРОБЛЕМНЕ ПОЛЕ СТАНОВЛЕННЯ ТА РОЗВИТКУ КУЛЬТУРИ ЖИТТЯ В СУЧАСНІЙ ЦИВІЛІЗАЦІЇ 341
5.1. Проблеми сім'ї в утвердженні культури життя . . 341
5.2. Проблеми шлюбу в світлі культури життя. 363
5.3. Проблеми біоетики в системі культури життя. . . 377
5.4. Проблеми екологічної етики в становленні культури життя 413
5.5. Суспільний мир як цінність і принцип культури життя. 436
Висновки до розділу 5 468

ПІСЛЯМОВА 471

Передмова

Кінець XX — початок XXI ст. позначені гостро драматичними подіями в сфері суспільного буття, духовно-інтелектуальними пошуками філософів, представників гуманітарних наук і зацікавлених осіб інших форм світогляду, мотивованими бажанням дослідити системну кризу сучасної цивілізації («цивілізації смерті», за визначенням Йоана Павла II[1]) з метою запропонувати людському співтовариству методи та засоби її якнайшвидшого подолання. Вирішення цієї проблеми є неймовірно складним завданням й до сьогодні не має завершеного варіанту відповіді як з боку соціально-політичних наук, так і з боку соціально-філософської рефлексії. Досліджуючи гранично можливе загострення проблеми людського життя та смерті в сучасному світі, світська соціальна філософія, а поряд з нею й християнська філософсько-богословська рефлексія, розуміють її як практичне завдання, а саме як подолання «культури смерті» шляхом утвердження в соціокультурному житті чи не єдиної альтернативи — «культури життя», запропонованої Йоаном Павлом II.

Соціальне Вчительство Католицької Церкви (Магістеріум Церкви) віддавна обстоює положення, згідно з яким усі християни за всіх обставин мають здійснювати лише такі дії та вчинки, які сприятимуть розвитку Богом даного життя, створюючи тим самим реальну протидію «культурі смерті», структурі соціального гріха, що спричиняє розповсюдження неприродної, насильницької смерті в людському житті й унеможливлює його подальший розвиток. Соціальна активність і відповідальність християн і людей доброї волі стає свідченням поступу людського життя і змістовно співвідноситься з поняттям ефективного розвитку життя як добра (Богом даного) заради життя вічного і безкінечного — «Цивілізації Любові».

Філософсько-богословський підхід у вирішенні проблеми подолання «кризи людського життя», проявів «культури смерті» (війни, тероризму, бідності, голоду, проаборційної культури то-

[1] У сучасній науково-релігієзнавчій і богословській літературі, що видається українською мовою, усталеним є вживання трьох форм написання ім'я цього Папи Римського: Іван Павло II (Іван-Павло II), Іоанн Павло II та Йоан Павло II. Тут і далі автор буде дотримуватися форми — Йоан Павло II.

що) ґрунтується на тому, що без урахування специфіки цих кризових явищ у духовній культурі загалом і необхідної трансформації культури особи та відповідних ціннісних орієнтацій, відбору (селекції) тих соціально-етичних цінностей, які впродовж тривалого часу вже були апробовані культурою суспільства й мають право кваліфікуватися як вищі та засадничі, не можна сподіватися на позитивний результат. Соціально-етичні цінності та принципи, які себе не виправдали, Церква пропонує залишити минулому, а ті, які сприяють захисту людського життя й гідності особи, вона пропагує та рекомендує до утвердження в нових соціокультурних умовах. Християни нового тисячоліття прагнуть здійснити революцію духовної культури, отримати нові Надії, які гарантуватимуть єдність з Абсолютом через любов, істину, справедливість, свободу, мир і щастя.

Водночас філософсько-богословська рефлексія наголошує на тому, що причинно-наслідкові зв'язки в межах системної кризи сучасної цивілізації можна зрозуміти тільки на основі врахування суперечливої взаємодії двох культуротворчих тенденцій — песимістичного розцарювання «культури смерті» та оптимістичного утвердження нової культури життя. Песимістична тенденція відбиває регрес сучасної цивілізації, позначається апокаліптичною оцінкою невирішених глобальних проблем сучасності й вибухом гріха насильства, що загрожує людському життю на Землі. Оптимістична віддзеркалює можливість розвитку людського життя, послуговуючись для цього утвердженням у людському співжитті фундаментальних цінностей християнської культури (віри, любові, істини, справедливості, розвитку, свободи, суспільного миру та щастя), які визначають зміст і сенс людського життя загалом. Історія європейської культури свідчить про те, що без вивіреної системи загальнолюдських і християнських суспільно-етичних цінностей та відповідних принципів соціальної практики неможливо сподіватися на подальший суспільний розвиток, «зняття» проблеми «кризи людського життя» та переорієнтацію морально недосконалого суспільства на дотримання імперативу прогресивного розвитку, а водночас і захист кожного окремо взятого людського життя.

Прояви многоликого гріха насильства в умовах розгортання нової хвилі «культури смерті» (наприклад, військова агресія Росії супротив України 2014—2016 рр., анексія Криму, підтримка тероризму на території Донецької та Луганської областей, жертвами чого стали понад дев'ять тисяч убитих і двадцять тисяч поранених, військове втручання Росії в громадянський конфлікт у

Сирії, що збільшило кількість жертв серед мирного населення цієї країни тощо) свідчать про те, що сучасна цивілізація залишається «цивілізацією смерті». До сьогодні не стали звичними масові приклади утвердження в людському співжитті норм і вимог «цивілізації любові», понад те, продовжують панувати секулярні, утилітарно-прагматичні економічні «моделі» культуротворчих процесів, які деформують ціннісні орієнтації особи на користь зла. На думку Соціального Вчительства Церкви, світ людського буття дійшов межі свого повноцінного існування, що підтверджує збільшення кількості фактів антагоністичних конфліктів між злом — «культурою смерті» (многоликим соціальним насильством, що унеможливлює розвиток життя) і добром — «культурою життя» (соціально-етичними цінностями християнства й принципами соціальної практики). Від окремо взятої особи (ціннісних орієнтацій віруючих і людей доброї волі), її позиції в свідомому та відповідальному виборі зла (смерті) чи добра (життя) залежить, який з двох альтернативних культуротворчих процесів буде домінувати в соціальному житті, які надії сьогодення визначатимуть рух людської цивілізації до майбутнього.

Відомо, що світська філософія (та співвідносні з нею аксіологія, культурологія, праксеологія, етика, естетика тощо) до системи вищих цінностей людського духу відносить цінність самого життя, любові, справедливості, свободи, істини тощо. Таку позицію обстоює й Магістеріум Католицької Церкви, який, виокремлюючи цінність християнської віри (у здійсненні її месійного потенціалу), наголошує на визначальному значенні християнської етики та відповідних принципів соціальної практики в розбудові соціокультурного потенціалу сучасної цивілізації, обґрунтовуючи останнє власною системою метафізичної аргументації. Прикладом слугує соціально-етична концепція Йоана Павла II, відома науковому співтовариству під назвою «культура життя», зміст якої та практичні рекомендації щодо її здійснення у людському співжитті були оприлюднені в багатьох соціальних енцикліках Святого Отця. Насамперед в одній з найвідоміших — «Evangelium Vitae» («Євангелія життя», 25.03.1995 р.), яка стала засадничою щодо визначення об’єкта, предмета й системи аргументації вирішення дослідних завдань цього монографічного дослідження.

У своїх соціально-етичних працях Йоан Павло II намагався довести, що світом людського співжиття продовжує ширитися соціальний гріх насильства, а отже, потрібна його термінова якісна зміна, утвердження в ньому оптимістичної тенденції й мети

розвитку людини як повноцінної духовної особи (цілісної та інтегративної). Кризові явища минулого й сьогодення — соціальні та «культурні» революції, світові війни, тероризм, загроза третьої світової війни, екологічні проблеми, небезпека руйнівних наслідків науково-технічної революції, міжцивілізаційні за формою (міжрелігійні за змістом) конфлікти та інше є прикладами регресу сучасної цивілізації. Водночас, перемога над фашизмом і тоталітаризмом, руйнація останніх диктатур та імперій, установлення відносно стійкого суспільного миру на європейському континенті тощо дають підстави стверджувати, що сучасна цивілізація має значний соціально-культурний потенціал поступу, можливості подолання регресивної стадії свого розвитку, викликаної домінуванням «структури соціального гріха». Йоан Павло II довів, що людське життя за своєю сутністю має безліч можливостей для утвердження апробованих історією цінностей і принципів культури життя як чи не єдиної альтернативи «культурі смерті».

Людська історія надає обнадійливі приклади реалізації християнами та людьми доброї волі цінностей культури життя (у захисті життя, здоров'я, свободи, суспільного миру, справедливості, екологічної безпеки тощо), які гарантують поступ людства у вічність і безкінечність. Водночас людське співтовариство повинно всіма засобами (резервами) матеріальної та духовної культури сприяти цьому процесу, адже криза людського життя наповнює поведінку людей змістом безвідповідальності. Ось чому утвердження культури життя має розпочатися з відновлення моральної відповідальності особи за свої дії та вчинки. Оскільки людина як особа є суб'єктом і водночас об'єктом соціально-історичної діяльності, вона зобов'язана свідомо й відповідально обирати для себе вже апробовані духовною культурою моделі поведінки, систему соціально-етичних цінностей, які, реалізуючись в індивідуальній і суспільній практиці, визначатимуть стратегію й тактику поступу сучасної цивілізації в напрямку прогресу та гарантуватимуть особі реалізацію її сутнісних потреб та інтересів. Настав час, коли християни й люди доброї волі мають узяти на себе відповідальність за безглузді спроби керувати розвитком людського життя за допомогою зла, насильства, конфліктів тощо.

Парадигми світських суспільно-гуманітарних наук, досліджуючи кризові явища сфери суспільно-культурного розвитку сучасної цивілізації, не витримали перевірки часом. Багато в чому вони дали змогу наблизитися до адекватного розуміння джерел, механізмів і скерованості розвитку соціального життя, акценту-

вавши увагу на ролі та значенні кризи в цьому процесі, спрогнозувавши магістральні тенденції розвитку людської цивілізації без залучення системи метафізичної аргументації, що, на наш погляд, призвело до появи численних соціологічних, політико-ідеологічних ілюзій і технологічно-утопічних міфологем.

Понад те, глобалістика, іренологія, етика науки, прогностика та інші світські науки, які займаються проблемами системної кризи сучасної цивілізації, що загрожує знищенню всіх форм життя на Землі, до сьогодні не отримали усталеного, логічно вивіреного уявлення про предметне поле й ключові завдання наукових досліджень у цій царині. Одні з науковців включають у предмет таких досліджень лише сферу матеріального буття людини, інші (до яких належать також християнські філософи та богослови) уважають, що площина досліджень має бути набагато ширшою, вона має концентруватися насамперед на сфері духовно-релігійного буття, бути доповненою метафізичними методом і методологією дослідження. Це визначає нагальну потребу подальшої активізації діалогу науки та релігії (між суспільними науками й соціальним ученням церкви) щодо міждисциплінарної взаємодії в пошуку найефективніших моделей подолання «кризи людського життя» (ґрунтуючись на принципах поліконцептуальності та поліметодології). Такий діалог був підтриманий Другим Ватиканським Собором (1962—1965 рр.) і до сьогодні пропагується Магістеріумом Католицької Церкви як важлива передумова розв'язання глобальних проблем сучасності та подолання найнебезпечніших загроз людському життю.

Кажуть, що справедливо для соціальної практики, те потрібно й для теорії. Практика заперечення найнебезпечніших проявів системної кризи сучасної цивілізації стала іншою, а отже, іншою має стати й теорія, яка її обґрунтовує. Світ суспільно значущого життя змінюється на наших очах, зазнає змін і характер його світоглядного віддзеркалення, тому намагання побачити його в світлі нових аспектів світобачення, методологій та цінностей духовної культури допомагають охопити нові реальності, виявити раніше нечіткі тенденції його розвитку й через нові надії зазирнути в майбутнє.

Шлях християнської надії подається як приклад переосмислення Йоаном Павлом II апробованих історією та необхідних до реалізації істин (як конкретизованої перспективи), наближенню до яких мають бути підпорядковані всі почуття, дії та вчинки духовно зрілих людей (як віруючих, так і людей доброї волі). Нині перед філософсько-богословською рефлексією постало завдання

розроблення узагальненої світоглядної парадигми (нового цивілізаційного світобачення), в основі якої лежить новий християнський гуманізм як вектор розвитку соціально-культурних процесів сучасної цивілізації зі стратегічною метою здійснення сутнісних сил людини як особи в суперечливому цивілізаційному розвитку. Таку ж мету сьогодні ставить перед собою та Католицькою Церквою Папа Франциск (почав правити 13.03.2013 р.), який у своїх проповідях наголошує на тому, щоб «супроводжувати постійно рух життя в історії, не впадаючи в паралізуючу реальність, приймати новизну життя Воскреслого в нашому бідному тілі, щоб встановити знак нового життя»[1]. Прикладом осмислення «знаків нового життя», появи нової узагальненої світоглядної парадигми є концепція «культури життя» (як реальна альтернатива пануючій «культурі смерті»), розроблена й здійснена прикладом власного життя видатним філософом і богословом сучасності Йоаном Павлом II, висвітленню якої й присвячується запропоноване дослідження.

Монографічне дослідження «Поліфонія культури життя: філософсько-богословська спадщина Йоана Павла II в сучасному дискурсі. Релігієзнавчий аспект» структурована відповідно до зазначеної теми, поставлених дослідних проблем і завдань, логіки доведення та спростування, системи аргументації, запропонованої автором. Основними складовими наукової монографії є передмова, перший розділ «Йоан Павло II: віхи філософсько-богословських звершень», другий розділ «Магістеріум Церкви про проблему людського життя та смерті (у світлі енцикліки Йоана Павла II «Євангелія життя»)» з відповідними підрозділами, третій розділ ««Культура смерті» — найнебезпечніший виклик сучасній цивілізації» з відповідними підрозділами, четвертий розділ «Культура життя як система фундаментальних цінностей християнства та рекомендованих принципів соціальної практики» з відповідними підрозділами, п’ятий розділ «Проблемне поле становлення та розвитку культури життя в сучасній цивілізації» з відповідними підрозділами, післямова.

Джерельною базою монографії стали праці філософсько-богословської спадщини Йоана Павла II: антропологічно-етичні праці «Miłość i odpowiedzialność», «Osoba i czyn», «Człowiek w polu odpowiedzialności», філософське дослідження з етики «Elementarz etyczny», збірка наукових праць «Wykłady lubelskie»

[1] *Ґаета Саверіо*. Франциск Папа: Життя і виклики / Саверіо Ґаета : Пер. з італ. К. Зінченка. — Львів: Свічадо, 2013. — С. 49.

тощо; енцикліки «Redemptor Hominis», «Sollicitudo Rei Socialis», «Laborem Exercens», «Fides et Ratio», «Evangelium Vitae», «Centesimus Annus» та ін.; апостольські листи, послання, повчання тощо. У монографії використані філософсько-богословська спадщина Пап Римських Павла VI, Йоана XXIII, Венедикта XVI, Франциска, документи Другого Ватиканського Собору, Компендіум соціальної доктрини Католицької Церкви, Катехизм, а також п'ятитомна Католицька енциклопедія, довідники, зокрема Словник біблійного богослов'я під редакцією К. Леон-Дюфура та ін., матеріали наукових конференцій тощо, академічні джерела наукової та богословської спадщини[1].

Додамо окремі зауваження щодо формального боку здійснення цього монографічного дослідження. Автор свідомо наповнює текст положеннями Святого Письма й прямим цитуванням праць пап римських. Останнє не є підставою говорити про текст монографії лише як філософсько-богословське дослідження. На нашу думку, запропонована монографія є прикладом науково-релігієзнавчого дослідження, а перевантаженість богословськими джерелами покликана забезпечити автентичну аргументацію (здійснення принципу об'єктивності знань). Доволі велика кількість цитованих аргументів, посилань на наукові, богословські тексти об'єктивно обмежується змістом розділів і підрозділів. Маємо надію, що значна кількість цитат лише конкретизує логіку дослідження. При написанні відповідних розділів і підрозділів монографії автор використовував власні переклади текстів першоджерел з інтернету. Бібліографічні посилання для зручності розміщено внизу кожної сторінки.

Автор висловлює подяку всім тим, хто допомагав безпосередньо й опосередковано в проведенні та друкуванні монографічного дослідження. Особлива подяка колегам, які працюють у Відділенні релігієзнавства інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, чиї теоретичні релігієзнавчі напрацювання посприяли виокремленню проблемного поля дослідження за обраною автором темою, побудові власної системи аргументації щодо

[1] Зокрема праці Е. Жильсона, Ж. Марітена, А. де Любака, Г. У. фон Бальтазара, Дж. Вайгеля, Е. Штайн, Л. Меліни, Падре Марчело Россі, Н. Нойхауза, С. Ройлза, О. Гьофе, А. Абате, Е. Сгречча, В. Тамбоне, С. Керкегора, А. Ціґенауса, Я. А. Клочовського, В. Костицького, К. М. Мартіні, Д. фон Гільдебранда, Л. Джерози, Р. Канталамесси, В. Гєртиха, М. Маурітссона, а також вітчизняних філософів, релігієзнавців, богословів, серед яких особливе місце посідають праці кардинала Л. Гузара, А. Шептицького, Блаженнішого Святослава, С. Широкорадюка, А. М. Колодного, Л. О. Филипович, А. В. Арістової, Є. А. Харьковщенка, В. В. Климова, О. М. Шепетяка, В. І. Лубського, О. І. Предко, С. Р. Кияка, Е. В. Бистрицької, М. Ю. Бабія, В. Є. Єленського та ін.

вирішення дослідних проблем і завдань. Вдячний редакційній колегії Бюлетня Української Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України під керівництвом головного редактора, доктора філософських наук, професора А. М. Колодного за можливість апробації результатів дослідження, науковим співробітникам Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України Л. О. Филипович, М. Ю. Бабію, В. В. Шевченку, О. Н. Сагану, В. В. Титаренко, А. В. Арістовій, В. В. Климову, П. Л. Яроцькому, О. Горкуші, О. Бучмі та іншим колегам, плідне спілкування з якими допомогло автору формалізувати текст і не втратити оптимізму на завершальній стадії написання монографічного дослідження.

Результати монографічного дослідження можуть стати в нагоді науковцям, релігієзнавцям, викладачам, студентам, магістрантам та аспірантам факультетів гуманітарного профілю, які прагнуть поглибити свої знання з питань соціального вчення Католицької Церкви та християнської етики, репрезентованих концепцією «культури життя» Йоана Павла II, а також широкому колу зацікавлених осіб, які не байдужі до питань захисту людського життя та гідності особи в умовах кризи сучасної цивілізації.

Автор пропонує своїм читачам критично й творчо використовувати результати запропонованого дослідження з обов’язковим урахуванням того, що отримані ним висновки щодо концепції «культури життя» Йоана Павла II не вичерпують її зміст і залишають простір для подальшої аналітичної роботи, критичного переосмислення, як і належить будь-якому дослідженню, що претендує на статус наукового.

Розділ 1

Йоан Павло II: віхи філософсько-богословських звершень

...Церква постійно потребує, щоб ми її оживляли, ми постійно мусимо її будувати. Мабуть, можна сказати, що цей понтифікат (Йоана Павла II. — Авт.) відзначається надзвичайно творчою і формуючою силою. Він є зіткненням з усіма основними проблемами нашого часу, а крім того — джерелом позитивного зразка і прогресу.

Великі енцикліки Папи спершу «Redemptor hominis», потім його тринітарний триптих, в якому Папа показує образ Бога, велика моральна енцикліка, енцикліка про життя, енцикліка про віру і розум ... вказують на фундаменти, на яких можна наново будувати. Християнство в зміненому світі мусить наново висловлюватися про найголовніше... Церква має зберегти свою ідентичність і водночас знайти в собі силу живого організму, що дасть їй змогу заново висловитися й оприсутнитися. Внесок теперішнього Папи тут, безперечно, неможливо переоцінити: він дуже істотний.

Йосиф Рацінґер, Венедикт XVI[1,2]

Американський теолог Джордж Вайґель, досліджуючи духовну біографію Йоана Павла II, слушно зауважив, що цей Понтифік був одним з найвидатніших діячів в історії християнства. Фактами біографії Святого Отця Вайґель намагався довести, що цей Папа був і залишається однією з найвідоміших особистостей в історії сучасної цивілізації[3]. Відомий католицький журналіст Андре Фроссар, порівнюючи постать Йоана Павла II з образом Святого Петра, твердив, що цей Папа є спадкоємцем Петра, а не спадкоємцем інших Пап, які були до нього, попередні Папи свід-

---

[1] *Рацінґер Йосиф* (нар. 16.04.1927 р.) — 265-й Папа Римський Венедикт XVI (правив 19.04.2005—28.02.2013 рр.).

[2] *Рацінґер Йосиф* (*Венедикт XVI*). Бог і світ: Таїнства християнської віри. Розмова Петера Зевальда з Йосифом Рацінґером / Пер. з нім. Н. Лозінської. — Жовква: Місіонер, 2009. — С. 401—402.

[3] *Вейгел Д.* Свидетель надежды: Иоанн Павел II: В 2 кн.: Пер. с англ. / Д. Вейгел. — М.: АСТ, 2001. — Кн. 2. — С. 643—645.

чили про присутність Бога на Землі, а Йоан Павло II став непомильним «свідком присутності, яка залишається для нас закритою». За висловом А. Фроссара, Папа є «ніби таємницею, ніби облаткою. Облатка, яка ламається з часом»[1]. Спектр думок та оцінок щодо діяльності Йоана Павла II на Святому Престолі, зазвичай позитивний і шанобливий, не виключає окремих суперечливих суджень, а отже, і самої можливості подивитися на життя Понтифіка новим і цілісним поглядом, відповісти на запитання: ким він був для Церкви й світу, якою була його філософсько-богословська позиція та який сенс для віруючих і людей доброї волі несе його соціально-етичне вчення.

Короткий огляд духовної біографії[2] Йоана Павла II дає підстави виокремити головні досягнення формування його як філософа й таким чином обґрунтувати значущість його неотомістської рефлексії світу людського Буття та соціально-практичних завдань, які логічно постають з неї. На початку свого правління у Ватикані як Єдиного Пастиря Церкви[3] Йоан Павло II озвучив заклик до всіх вірних і людей доброї волі: «Відкрийте, більше того широко відчиніть навстіж двері для Христа… Відкрийте кордони держав, економічні та політичні системи, широкі сфери культури, цивілізованості, прогресу силі Спасителя. Не бійтеся! Христос знає, що є єством людини. Лише він воістину це знає!» (5)[4]. Заклик

---

[1] *Фросар А.* Світ Івана Павла II : Пер. з пол. Т. Угрин. — Львів: Місіонер, 2001. — С. 41.

[2] Докладніше з біографією Йоана Павла II можна ознайомитись: *Вайґель Дж.* Кінець і початок. Папа Іван Павло II: перемога свободи, останні роки, спадщина : Пер. з англ. Романа Скакуна та Мар'яни Прокопович. — Львів: Вид-во Українського католицького університету, 2013. — 584 с.; *Вайґель Дж.* Свідок надії: Життєпис Папи Івана-Павла II : Пер. з англ. Р. Скакун. — Львів: Вид-во Українського католицького університету, 2012. — xviii+1062 с.; *Вейгел Д.* Свидетель надежды: Иоанн Павел II: В 2 кн. Пер. с англ. / Д. Вейгел. — М.: АСТ, 2001. — Кн. 1. — 608 с. [16 л. ил.]. — (Историческая библиотека); *Вейгел Д.* Свидетель надежды: Иоанн Павел II: В 2 кн. : Пер. с англ. / Д. Вейгел. — М.: АСТ, 2001. — Кн. 2. — 672 с. [16 л. ил.]. — (Историческая библиотека); *Гербст О. Л.* Іоанн Павло II. Його Святість і подорож Його Святості в Україну / О. Л. Гербст. — К.: Самміт-Книга, 2015. — 192 с.: іл. Масштабна збірка його літературних доробків російською мовою див.: *Иоанн Павел II* (*Кароль Войтыла*): Сочинения. В 2 т. Т. I. — М.: Изд-во Францисканцев, 2003. — 607 с.; *Иоанн Павел II* (*Кароль Войтыла*): Сочинения. В 2 т. Т. II. — М.: Изд-во Францисканцев, 2003. — 480 с. Духовна біографія викладена в книзі — духовному заповіті Йоана Павла II — «Пам'ять та ідентичність»: *Иоанн Павел II*. Память и идентичность: Memoria e Identità. Введение Йозефа Ратцингера, Папы Бенедикта XVI. — М.: Изд-во Францисканцев, 2007. — 103 с. Історію понтифікату Йоана Павла II див.: Понтифікат Папи Івана Павла II. — Львів: Місіонер, 2007. — 60 с.

[3] Як Вікарія Ісуса Христа, наступника Святого Петра й найвищого глави Вселенської церкви Західного патріархату, Примаса Італії, Архієпископа і Митрополита Римської провінції, Суверена міста-держави Ватикану.

[4] *John Paul II.* Homily of His Holiness John Paul II for the inauguration of his pontificate. St. Peter's Square. Sunday, 22 October 1978 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1978/documents/hf_jp-ii_hom_19781022_inizio-pontificato_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

«Не бійтеся!» став ключовим у пастирській і філософсько-богословській діяльності Понтифіка.

Пастирська діяльність і громадська позиція Понтифіка. Кардинал Кароль Войтила прийняв ім'я Йоан Павло II, декларуючи тим самим наміри продовжити в своєму пастирському служінні проповідницькі напрями, започатковані Йоаном XXIII[1] і Павлом VI[2] (розвинуті та підтверджені II Ватиканським Собором[3]). У своєму першому зверненні до католиків світу «Urbi et Orbi» («Місту і Світу», 17.10.1978 р.) Йоан Павло II задекларував вірність рішенням Другого Ватиканського Собору: «Ми вважаємо своїм основним завданням дбати про чітке дотримання засадничих положень і загальної спрямованості Собору шляхом дохідливих, прозорих і при цьому стимулюючих дій, сприяючи досягненню відповідної духовності»[4].

Обрання кардинала К. Войтили Папою Римським викликало неабияке хвилювання керівництва Комуністичної партії Радянського Союзу. Воно висловило побоювання, що Папа-поляк стимулюватиме «революцію свідомості», яка на основі принципу ненасильства може спричинити розпад радянської імперії. А вже 13 травня 1981 р. на площі Святого Петра в Римі був організований

---

[1] Йоан XXIII — Святий Папа Римський, правив 28.10.1958—03.06.1963 рр. З ім'ям цього Папи пов'язана нова ера в розвитку Католицької Церкви. Власне, він став ініціатором скликання Другого Ватиканського Собору й автором відомої енцикліки «Mater et Magistra» («Мати і вчителька», 15.05.1961 р.), у якій подав глобальне бачення «соціального питання». Не менш значущою стала його енцикліка «Pacem in Terries» («Мир на землі», 11.04.1963 р.), у якій він від імені Магістеріуму звертається не тільки до християн, а й до всіх людей доброї волі із закликом будувати мир і світовий порядок на основі прав та обов'язків // *Іван XXIII*. Мир на землі. Енцикліка папи Івана XXIII про встановлення миру між народами в істині, справедливості, любові та свободі. — Львів: Вид-во «Свічадо», 2008. — С. 4. Запам'ятався також оригінальністю мислення та здоровим гумором, що видно з його кредо: «Спрощувати все, що складно, і не ускладнювати все, що просто».

[2] Павло VI — 262-й Папа Римський (правив 21.06.1963—06.08.1978 рр.). Відомий своєю титанічною працею під час роботи Другого Ватиканського Собору, а потім і в період після його завершення (видавав директиви та безпосередні рекомендації щодо реалізації рішень Собору). Особливо відомими стали його соціальна енцикліка «Populorum Progressio» («Прогрес народів», 26.03.1967 р.), яку вважають розширеним розділом Конституції «Gaudium et Spes» («Радість і надія», 07.12.1965 р.), присвячена сфері соціально-економічного життя, та апостольський лист «Octogesima Adveniens» («Вісімдесята річниця», 14.05.1971 р.), присвячений питанням оновлення соціального вчення Церкви, що викликане проблемами розвитку суспільства: урбанізації, питаннями екології, неконтрольованого зростання кількості населення, емансипації жінки тощо.

[3] Другий Ватиканський Собор — XXI Вселенський Собор Католицької Церкви (11.10.1962—08.12.1965 рр.).

[4] *John Paul II*. First radiomessage «Urbi et Orbi». Address of His Holiness John Paul II. Sistine Chapel. Tuesday, 17 October 1978 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1978/documents/hf_jp-ii_-spe_19781017_primo-radiomessaggio_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

замах[1] на життя Йоана Павла II. Турецький терорист Мехмет Алі Агджа двічі вистрелив у Папу, п'ятигодинна операція, яку зробили Святому Отцю в Римській клініці «Джемеллі», пройшла успішно, але період реабілітації виявився довгим. Уже в клініці Папа під час молитви зазначив: «Я молюся за брата, який мене поранив, але якому я від щирого серця простив. Поєднаний із Христом — Священиком і Жертвою, — я офірую свої муки за Церкву і за цілий світ. Тобі, Марія, я повторюю: «Я весь твій» (Totus tuus ego sum)»[2].

Після завершення початкового етапу лікування Папа повернувся до Ватикану. Звертаючись зі словами подяки до персоналу лікарні «Джемеллі», де він перебував упродовж трьох місяців, Понтифік сказав: «Тепер я краще розумію, що страждання є у житті людини таким виміром, у якому Благодать відкуплення сильніше і глибше, ніж будь-коли, проникає в людські серця»[3]. У першій після замаху загальній аудієнції на площі св. Петра Папа зазначив: «Як і Петро, будучи ув'язненим і рокованим на страту, я відчув силу, з якою діє молитва Церкви» (5)[4]. Під час лікування Святий Отець працював над соціальною енциклікою до 90-ї річниці енцикліки Лева XIII[5] «Rerum Novarum» («Нові речі», 15.05.1891 р.) «Laborem Exercens» («З праці своєї», 14.09.1981 р.), що була присвячена аналізу нагальних соціально-економічних проблем, які свідчили про розгортання кризи світової економічної системи в 70-х роках XX ст.

---

[1] Іншою небезпечною подією, коли життя Йоана Павла II було піддане небезпеці, стала серія вибухів у Римі, здійснених у ніч з 27 на 28 липня 1993 р. у Латеранській базиліці — церкві єпископа Рима, і церкві Сан Джорджіо ін Велабро (одночасно в Мілані була здійснена терористична акція, під час якої загинуло 10 і постраждало близько 50 осіб; у ніч на 27 травня прогримів вибух біля Галереї Уффіці, Флоренція, який забрав життя 5 осіб, 60 людей було поранено, завдано непоправних збитків колекції музею). Святий Отець, висловлюючи слова скорботи за всіма жертвами цих акцій під час Загальної аудієнції 28 липня 1993 р., зазначив: «Ці жахливі злочини, які ніхто не може виправдати, завжди будуть ганьбою і для тих, хто планував їх, і для тих, хто їх здійснив. Зневажаючи Бога і людину, не можна побудувати гуманне й цивілізоване суспільство» // *Giovanni Paolo II*. Udienza generale. Mercoledì, 28 luglio 1993 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/-audiences/1993/documents/hf_jp-ii_aud_19930728_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

[2] *Giovanni Paolo II*. Regina Coeli. V Domenica di Pasqua. Domenica, 17 maggio 1981 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/angelus/1981/documents/hf_jp-ii_reg_19810517.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

[3] *Giovanni Paolo II*. Saluto di Giovanni Paolo II al personale del policlinico Gemelli. Policlinico Gemelli (Roma). Agosto, 14, 1981 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1981/august/documents/-hf_jp-ii_spe_19810814_gemelli_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

[4] *Giovanni Paolo II*. Saluto di Giovanni Paolo II alla cittadinanza in piazza della Vittoria Forlì. Giovedì, 8 maggio 1986 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1986/may/documents/hf_jp-ii_spe_-19860508_cittadinanza-forli_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

[5] Лев XIII — 256-й Папа Римський правив 20.02.1878—20.07.1903 рр.

Систематичні відвідини Йоаном Павлом II Польщі (починаючи з 1979 р.) мали величезне значення для формування позиції Католицької Церкви щодо соціально-етичних питань, від вирішення яких значною мірою залежали революційні зміни як у польському суспільстві, так і в інших соціалістичних країнах. Назва створеного в Гданську 1980 р. професійного союзу «Солідарність» була обрана його учасниками свідомо як віддзеркалення одного з провідних принципів соціальної доктрини католицької Церкви — принципу солідарності, і безпосередньої підтримки Папою тих суспільно-політичних перетворень, які розпочалися в Польщі. Під час перших зустрічей із співвітчизниками Святий Отець акцентував увагу на тому, що домінуючим способом вирішення всіх соціальних конфліктів (особливо в справі забороненої польським урядом «Солідарності») має стати тільки діалог. Тема діалогу та його організації в суспільних відносинах і комунікаціях проходить червоною ниткою через усе соціально-етичне вчення Понтифіка. На зустрічі з представниками дипломатичного корпусу (15.01.1983 р.) Папа стверджував, що діалог заради суспільного миру — це виклик нашого часу[1] в інтересах миру, він є завданням для всіх і спрямований на те, щоб зламати бар'єри егоїзму, непорозуміння та агресії (2)[2].

У період найбільшої небезпеки для незалежності й революційних трансформацій у Польщі Папа відвідав Варшаву наприкінці дії надзвичайного стану (у червні 1983 р.). Під час зустрічі з генералом В. Ярузельським (який очолював тоді польський уряд) Йоан Павло II нагадав, посилаючись на Послання до Дня миру 1983 р., про необхідність діалогу у вирішенні не тільки міжнародних, а й внутрішньодержавних проблем: «У випадках, коли діалог між владою і народом перестає існувати, суспільний спокій перебуває під загрозою або навіть повністю зникає, повстає якби стан війни. Однак історія та сучасний досвід свідчать про те, що чимало країн досягли тривалого порозуміння, використовуючи для подолання виникаючих конфліктів по-справжньому ефективний інструмент діалогу» (6)[3].

---

[1] «Діалог заради миру — це виклик нашого часу» — так назвав Папа Послання на Всесвітній день миру 1983 р.

[2] *Giovanni Paolo II*. Discorso di Giovanni Paolo II al corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede. Sabato, 15 gennaio 1983 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1983/january/documents/-hf_jp-ii_spe_19830115_corpo-diplomatico_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

[3] *Giovanni Paolo II*. Discorso di Giovanni Paolo II alle autorità statali nel Palazzo del Belvedere Varsavia (Polonia). Venerdì, 17 giugno 1983 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1983/june/documents/hf_-jp-ii_spe_19830617_autorita-statali_pl.html, вільний. Назва з екрана. — Мова польськ.

Діалог мав стати постійною основою вирішення соціально-політичних конфліктів і гарантією подальшого розвитку Польщі як незалежної європейської держави. Напередодні зустрічі в Женеві найвищих керівників держав під час молитви «Angelus» («Ангел Господній», 17.11.1985 р.) Святий Отець висловив побажання, щоб результатом переговорів стало створення передумов діалогу з метою подолання недовіри та уникнення загрози війни[1]. У своїх подальших виступах і проповідях Папа Римський намагався наповнити духовність польського народу, який потребував опори в переживанні однієї з найдраматичніших подій своєї історії, християнською надією на подолання політичної кризи й облаштування щасливого майбутнього.

Тема християнської надії на краще майбутнє стала головною під час спілкування Папи з молоддю в терапевтичному центрі Сан-Карло в Кастель-Гандольфо: «Будьте свідками надії, ви повинні подолати відчай, знову знайти надію, заново відкрити себе, відкрити для себе людину, її багатство, стати свідком надії і донести її іншим»[2]. Черговий приїзд Йоана Павла II до Польщі (четвертий приїзд Папи до Польщі 01—09.06.1991 р.) відбувався під гаслом «Новий початок під знаком Декалогу». Підтримуючи своїх співвітчизників у їхньому прагненні подолати соціально-економічну й політичну кризу, Папа зазначав, що «новий голос Польщі покликав до життя свідчення, завдяки якому республіка, нація й суспільство стали вільними» (1)[3].

Підтримка Святим Отцем соціально-економічних, політичних і культурних перетворень у Польщі сприяла не тільки конкретизації соціального вчення католицької Церкви, перевірці його на практичну доцільність, а й опосередковано мотивувала необхідність демонтажу тоталітарно-репресивної влади у країнах соціалістичної співдружності (Литві, Україні та ін.). Не секрет, що в цих країнах віддавна існувала духовно-культурна опозиція кому-

---

[1] *Giovanni Paolo II*. Angelus. Domenica, 17 novembre 1985 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/angelus/-1985/documents/hf_jp-ii_ang_19851117_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

[2] *Giovanni Paolo II*. Discorso di Giovanni Paolo II durante la visita ai giovani del «Centro Terapeutico San Carlo» Castel Gandolfo. Domenica, 18 settembre 1983 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_-ii/speeches/1983/september/documents/hf_jp-ii_spe_19830918_centro-terapeutico-s-carlo_it.-html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

[3] *Giovanni Paolo II*. Viaggio Apostolico in Polonia. Ceremonia di benvenuto. Discorso di Giovanni Paolo II. Aeroporto di Koszalin — Sabato, 1 giugno 1991 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/-1991/june/documents/hf_jp-ii_spe_19910601_arrivo-polonia_pl.html, вільний. Назва з екрана. — Мова польськ.

ністичній ідеології (наприклад, діяльність Греко-Католицької Церкви в Західній Україні). Позиція Магістеріуму Церкви підтримувала в цих країнах національно-патріотичну самосвідомість, орієнтацію вірних і людей доброї волі на цінності ліберальної демократії, свободу та незалежність. Після розвалу системи комуністичних країн Магістеріум Церкви поставив питання переосмислення ролі та ставлення Церкви до соціально-політичних процесів у постсоціалістичних країнах. Прикладом слугує соціальна енцикліка Йоана Павла II з нагоди 100-ї річниці енцикліки Лева XIII «Rerum Novarum» «Centesimus Annus» («Сота річниця», 01.05.1991 р.), видання якої збіглося з періодом краху комуністичної системи.

У сфері внутрішньоцерковної політики Йоан Павло II продовжив курс на оновлення католицизму в дусі рішень Другого Ватиканського Собору. Він підтримав новий Кодекс канонічного права (1983 р.) і створив Папську комісію, що опікувалася його реалізацією, уперше затвердив Кодекс канонів Східних Церков (1990 р.), у якому для всіх Східних Католицьких Церков було визначено єдину та загальну базу норм. Уперше після Тридентського собору (1545—1563 рр.) було розроблено й затверджено новий Катехизм Католицької Церкви (1992 р.), що, за оцінкою Папи, став «ще одним дієвим і плідним засобом подальшого пізнання й проникнення в суть справжнього відродження, духовного і морального» (7)[1].

Переймаючись питаннями розвитку й захисту людського життя, підтримки християнської сім'ї та шлюбу в сучасному світі, Святий Отець створив Папський дослідний інститут сім'ї та шлюбу при Латеранському університеті (1982 р.), Папську Раду в справах сім'ї (1983 р.), обнародував Декларацію прав сім'ї (1983 р.), а 1994 рік проголосив Роком сім'ї. Починаючи з 1994 р., за його ініціативою регулярно (раз на три роки) стали проводитися Міжнародні конгреси з проблем сім'ї[2]. Йоан Павло II сприяв

---

[1] *Giovanni Paolo II*. Presentazione ufficiale e solenne del Cathechismo della Chiesa Cattolica. Lunedì, 7 dicembre 1992 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1992/december/documents/hf_jp-ii_spe_19921207_presentazione-catechismo_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

[2] Закономірно, що під час проповіді з нагоди канонізації Йоана XXIII та Йоана Павла II Папа Франциск нагадав, що сьогоднішній синодальний період у житті Католицької Церкви присвячений сім'ї, а Йоан Павло II у своєму пастирському служінні був «Папою сім'ї» і залишиться в нашій пам'яті як Папа сім'ї // Повний текст проповіді Папи Франциска під час канонізації Івана XXIII та Івана Павла II [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://catholicnews.org.ua/povniy-tekst-proprovidi-papi-franciska-pid-chas-kanonizaciyi-ivana-hhiii-ta-ivana-pavla-ii, вільний. Назва з екрана. — Мова укр.

появі надзвичайно важливого документа Конгрегації віровчення — «Donum Vitae» («Дар життя», 22.02.1987 р.) про повагу до життя людини, яке тільки зароджується. Під час паломництва до регіону Молізе, відвідуючи храм Кастельпетрозо 19 березня 1995 р. на Свято Святого Йосипа, покровителя сім'ї та праці, Папа порушив питання сім'ї, а саме «об'єктивності відносин між жінкою, родиною й працею, аби переглянути роль жінки у родині…» (2)[1].

У своїх соціально-етичних дослідженнях Понтифік неодноразово наголошував на особливій ролі жінки в сучасному світі, озвучив важливість завдання формування її як особи й водночас захисту її гідності. До жінок були спрямовані його спеціальні послання (загальною кількістю понад 80). Серед них слід виокремити апостольський лист «Mulieris Dignitatem» («Гідність жінки», 01.10.1988 р.) про покликання та гідність жінки, прообразом якої стає Діва Марія, що слугує прикладом поваги до всіх жінок у сучасному світі. Під час загальної аудієнції Понтифіка 8 березня 1989 р. Папа підкреслив, що «активна присутність жінок у політичному та суспільному житті кожної країни є, без сумніву, «знаменням часу»; і нехай цю активність супроводжує об'єднане спільне зусилля в справі захисту й пропагування гідності жінки, її рівності як людини з мужчиною, її законних прав. Визнання високого покликання жінки (як у громадянському суспільстві, так і в церковній спільноті) є здобутком, який має сприяти широкій участі жінок у розвої загального добра, щоб жіноча благодать, будучи особливим Божим даром, дедалі більше цінувалася»[2].

Предметом особливої уваги для Йоана Павла II стала молодь: проголошений ООН Міжнародний рік молоді (1985 р.) був підтриманий ініціативою Папи кожного року виступати зі спеціально підготовленими посланнями. Прикладом слугує Апостольський лист «Dilecti Amici» («Дорогі друзі», 31.03 1985 р.) з нагоди започаткування Міжнародного Дня молоді, у якому Понтифік зокрема зазначив: «Від вас (молоді. — Авт.) залежить майбутнє, від вас залежить і кінець цього тисячоліття й початок майбутнього.

---

[1] *Giovanni Paolo II*. Visita Pastorale in Molise. Giovanni Paolo II. Angelus. Santuario di Castelpetroso (Campobasso) — Festa di San Giuseppe. Domenica, 19 marzo 1995 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/-john_paul_ii/angelus/1995/documents/hf_jp-ii_ang_19950319_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

[2] *Giovanni Paolo II*. Udienza generale. Mercoledì, 8 marzo 1989 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/-audiences/1989/documents/hf_jp-ii_aud_19890308_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

Тому не будьте пасивними, візьміть на себе обов'язки в усіх сферах нашого світу, що відкриті вам… Робіть те, що Христос говорить вам» (16)[1,2].

Апостольським посланням «Tertio Millennio Adveniente» («Наближення третього тисячоліття», 10.11.1994 р.) Йоан Павло II розпочав підготовку до «Великого ювілею 2000» як події надзвичайної ваги. Зокрема він зазначав, що одним з наслідків цього ювілею мають стати каяття та примирення. 12 березня 2000 р. увійшло в історію як День прощення, коли Понтифік як глава Католицької Церкви зробив безпрецедентне публічне каяття в усіх гріхах, які вчинили християни за всю історію свого існування: «Визнання минулих помилок слугує для того, щоб пробудити нашу совість до компромісів сьогодення… Будемо прощати й просити прощення! Визнаємо нашу відповідальність як християн і за зло сьогодні. Ми повинні запитати себе: які наші обов'язки щодо атеїзму, релігійної байдужості, секуляризму, етичного релятивізму, порушення права на життя, зневаги до бідних у багатьох країнах? Ми смиренно просимо вибачення за ту роль, яку кожен з нас відіграв у цих бідах власними діями, тим самим до-

---

[1] *John Paul II*. Apostolic Letter Dilecti Amici of Pope John Paul II to the youth of the world on the occasion of International Youth Year [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/-hf_jp-ii_apl_31031985_dilecti-amici_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] У своїх зверненнях до молоді Йоан Павло II окреслював широке коло нагальних завдань, які постають перед молодою людиною: «Будьте свідками любові до Бога, сіячі надії і будівничі світу» (4) // *John Paul II*. Message of His Holiness John Paul II to youth of the world on the occasion of the II World Youth Day 1987 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/-youth/documents/hf_jp-ii_mes_30111986_ii-world-youth-day_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.; «У ретельному вивченні і прийнятті Слова Божого ви знайдете поживу для розуму й силу для повсякденного життя, ви знайдете спонуки для неустанної прихильності справі будівництва цивілізації любові» (4) // *John Paul II*. Message of the Holy Father to the youth of the world on the occasion of the 15th World Youth Day [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_-father/john_paul_ii/messages/youth/documents/hf_jp-ii_mes_29061999_xv-world-youth-day_-en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.; «Будьте шанувальниками істинного Бога, даючи йому почесне місце у вашому житті!.. На жаль, є ті, хто шукає вирішення своїх проблем у релігійних практиках, які несумісні з християнською вірою. Існує сильне бажання вірити фальшивим міфам легкого успіху й влади; небезпечно приймати швидкоплинні ідеї, які представляють Бога у вигляді космічної енергії або якимось іншим чином, за священні, що є несумісним з Католицьким ученням.

Мої дорогі молоді люди, не піддавайтесь помилковим ілюзіям і плинним примхам, які так часто залишають за собою трагічний духовний вакуум! Відхиліть спокусу багатства, споживацтва та прихованого насильства, які іноді використовують засоби масової інформації…» (5, 7) // *John Paul II*. Message of the Holy Father John Paul II to the youth of the world on the occasion of the 20th World Youth Day. Cologne, August 2005. [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/-john_paul_ii/messages/youth/documents/hf_jp-ii_mes_20040806_xx-world-youth-day_en.-html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

помагаючи спотворити обличчя Церкви» (4)[1]. Факт покаяння за гріхи Католицької церкви отримав назву «Mea culpa» («Наша вина»). Святий Отець просив пробачення і визнав вину Церкви за вісім гріхів: переслідування євреїв, розкол церкви, релігійні війни, хрестові походи та теологічні догмати, що виправдовують війну, презирство до меншин і бідних, рабство. «Як наступник Петра, я просив би, щоб «у цьому році милосердя Церква, сильна своєю святістю, яку отримує від свого Господа, має стати на коліна перед Богом і попросити прощення за минулі й нинішні гріхи своїх синів і дочок... Давайте прощати і просити прощення!» (2)[2].

У «Tertio Millennio Adveniente» було надано оцінку феномену мучеництва в історії християнської церкви («під кінець другого тисячоріччя Церква знову стала Церквою мучеників»), що має, за переконанням Йоана Павла II, яскраво виражений екуменічний характер: «Мабуть, цей екуменізм святих мучеників є найпереконливішим. Голос communio sanctorum (спільноти святих) звучить сильніше, ніж те, що розділяє…» (37)[3]. У проповіді «Regina Coeli» з нагоди Екуменічного пригадування свідків віри XX ст. Папа зазначив: «Є багато чоловіків і жінок, християн усіх деномінацій, рас і поколінь, які свідчили про віру під час суворих гонінь, у тюрмах, серед різних поневірянь, і багато хто також пролив свою кров, залишаючись вірними Христу, Церкві та Євангелії… Любов до гідності жертви очищає Церкви від усього, що може перешкодити або затримати на шляху до повної єдності… Пам'ять про цих свідків віри може допомогти всім християнам йти з більшою рішучістю до бажаної Христом повної єдності» (1, 2, 3)[4]. На завершення ювілею Йоан Павло II оприлюднив апостольське послання «Novo Millennio Ineunte» («Починаючи нове тисячоліття», 06.01.2001 р.), у якому говорилося про те, що «живе почуття покаяння, однак, не завадило нам славити Бога за те, що він зробив у кожному столітті, і зокрема в столітті, яке тільки-но залишилося позаду, даруючи Церкві великий сонм святих і мучеників… Це спадщина, яка не повинна бути втрачена; ми

---

[1] *John Paul II*. Homily of the Holy Father "Day of Pardon" Sunday, 12 March 2000 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_-father/john_paul_ii/homilies/2000/documents/hf_jp-ii_hom_20000312_pardon_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] Там само.

[3] *Іван Павло II*. Апостольський лист «Tertio Millennio Adveniente — Наближення третього тисячоліття» Вселенського Архієрея Івана Павла II. — Львів: Свічадо, 1997. — С. 41—42.

[4] *John Paul II*. Regina Coeli. Sunday, 7 May 2000 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/angelus/2000/-documents/hf_jp-ii_reg_20000507_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

завжди повинні бути вдячні за неї й маємо поновити свою рішучість наслідувати їй» (7)[1].

За час свого понтифікату (до 2004 р.) Йоан Павло II затвердив канонізацію 476 святих, зокрема Терезу Венедикту від Хреста (Едит Штайн (12.10.1891—8/11.08.1942 рр.) — монахиню монастиря кармеліток босих, філософа, мученицю, яка загинула в газовій камері Освенціма. 11.10.1998 р. Едит Штайн була канонізована і разом зі святими Катериною Сієнською (25.03.1347—29.04.1380 рр.) і Бриґіттою Шведською (1303—23.07.1373 рр.) була проголошена Небесною Покровителькою Європи). Серед канонізованих святих — священик капуцин Пій з П'єтрельчино (знаний як Падре Піо (Франческо Форджоне, 25.05.1887—23.09.1968 рр.) — італійський монах, містик, покровитель стигматів. Опікувався бідними, хворими й немічними. Відомий святістю зцілення хворих. Відповідальність за ближніх закріплена в його кредо: «Я зачекаю біля дверей раю, не ввійду доти, поки не ввійдуть усі мої діти». У 1982 р. розпочався процес його беатифікації, а 02.05.1999 р. Йоан Павло II приєднав Падре Піо до лику блаженних, 16.06.2002 р. — до лику святих); монах францисканець Максиміліян Марія Кольбе ((08.01.1894—14.08.1941 рр.) — польський мученик, священик-францисканець. Добровільно віддав себе на страту замість одного з полонених у концтаборі Освенцім. У 1971 р. Павло VI беатифікував Максиміліяна Кольбе, а 10.10.1972 р. Йоан Павло II приєднав його до лику святих. Загалом Йоаном Павлом II було беатифіковано 1320 осіб, серед яких — Римські папи Пій IX, Йоан XXIII, Тереза Калькутська[2].

Папа робив усе для того, щоб теоретичні завдання міжцерковного (екуменічного, міжрелігійного та ін.) діалогу, закладені в прикінцевих положеннях Конституції про церкву в сучасному

---

[1] John Paul II. Apostolic Letter Novo Millennio Ineunte of His Holiness Pope John Paul II to the Bishops Clergy and Lay Faithful at the close of the Great Jubilee of the Year 2000 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_-father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte_-en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] Мати Тереза (Аньєза Гонджа) (26.08.1910—05.09.1997 р.) — монахиня, засновниця Конгрегації місіонерок Божественної любові. З 1931 р. розпочала місіонерське служіння в Індії, у Калькутті. Працювала спочатку вчителькою в школі Сестер Лорето для дівчаток із заможних родин, потім, після закінчення курсів медичних сестер, оселилась у нетрях Калькутти й стала працювати медсестрою, щоб допомагати «найбіднішим з бідних». У 1952 р. відкрила перший притулок для помираючих і безхатченків, який трансформувався в перший монастир Конгрегації місіонерок Божественної любові. У 1973 р. Тереза отримала Темплтонівську премію, а в 1979 р. стала лауреатом Нобелівської премії миру. 19 жовтня 2003 р. Йоан Павло II приєднав її до лику блаженних.

світі «Gaudium et Spes» («Радість і надія», 07.12.1965 р.) Другого Ватиканського Собору, а також у документі під назвою «Екуменічний діалог», розробленому 1967 р., увійшли в практику повсякденного життя Католицької Церкви. В енцикліці «Redemptoris Missio» («Місія Відкупителя», 07.12.1990 р.) Йоана Павла II, а також у документі Папської Ради з діалогу між релігіями та Конгрегації євангелізації народів «Dialogo e Annuncio» («Діалог і проголошення», 19.05.1991 р.) зазначалося, що діалог між християнськими та нехристиянськими релігіями не обмежує місіонерську місію Католицької Церкви, а навпаки, її вдосконалює: «Діалог є однією з доріг Царства і, безумовно, принесе плоди, хоча час і миті Отець установив своєю владою»[1].

Візит Святого Отця до Великобританії (кінець травня — початок червня 1982 р.) став прикладом міжрелігійного діалогу, під час якого Йоан Павло II підписав спільну декларацію з архієпископом Кентерберійським про заснований на Євангелії діалог між Церквами: «Вірячи в силу Святого Духа, ми знову повертаємося — з твердою вірою, відновленою надією та дедалі глибшою любов'ю — до взаємної співпраці в справі єдності» (2)[2]. 7 вересня 1987 р. у грецькому монастирі у м. Гроттаферрата Святий Отець узяв участь у богослужінні за візантійським обрядом, під час якого зазначив: «Тут, стоячи перед Господом, із серцем, сповненим абсолютної віри, ми насмілюємося думати, що колись настане ще той день, коли католики й православні разом піднімуться східцями, які ведуть до престолу, щоби служити Євхаристію у відновленій цілковитій єдності Церков… Це буде найщасливіший день для всієї християнської громади. Це буде найщасливіший день для всього світу» (2)[3]. Здійснюючи екуменічне паломництво до Норвегії, Ісландії, Данії та Швеції, під час Святої літургії в Тромсе (містечку за північним полярним колом) Папа висловив сподівання, що його «присутність сприятиме поглибленню взаємної поваги та єдності всіх християн відповідно до молитви Христа «щоб усі були одно» (Йо. 17,

---

[1] Іван Павло II. Місія Відкупителя : Пер. з італ. о. Р. Безпалька. — Жовква: Місіонер, 2011. — С. 67.

[2] *John Paul II*. Common Declaration of Pope John Paul II and the Archbishop of Canterbury [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1982/may/documents/hf_jp-ii_spe_19820529_dichiarazione-comune_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[3] *Giovanni Paolo II*. Omelia di Giovanni Paolo II. Badia greca di Grottaferrata. Lunedì, 7 settembre 1987 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1987/documents/hf_jp-ii_hom_19870907_messa-grottaferrata_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

21)» (2)[1]. Іншими прикладами облаштування християнського екуменізму слугують розроблені й підписані спільні декларації з православним Патріархом Антіохійським Ігнатом Закка Йоасом (1983 р.) та його наступником Ігнатієм (2002 р.), патріархом Константинопольським Дмитрієм (1987 р.) і його наступником Вартоломеєм (1995 р.) та ін.

Питанням екуменізму Йоан Павло II присвятив енцикліку «Ut Unum Sint» («Щоб усі були одно», 25.05.1995 р.), що пропагувала ідею, згідно з якою всі християни мають здійснювати свій екуменічний обов'язок перед Богом — прагнути до єдності, яка є «узами сповідання віри, таїнств та ієрархічного спілкування. Віруючі єдині Духом, бо перебувають у спілкуванні із Сином і через Нього — у Його спілкуванні з Отцем» (9)[2]. Позицію Католицької Церкви з питань екуменічного діалогу з іншими церковними організаціями викладено Магістеріумом Церкви в Декларації «Dominus Jesus» («Господь Ісус»), оприлюдненій Конгрегацією віровчення 6 серпня 2000 р.

Значної уваги Йоан Павло II надавав здісненню міжрелігійного діалогу між католицизмом і православ'ям, зокрема з Українською Православною Церквою. Під час свого понтифікату Святий Отець неодноразово планував відвідати Росію й провести зустріч з очільниками Російської Православної Церкви (Патріархом Олексієм II), але безуспішно через небажання російської сторони. Відомо, що в апостольскому посланні «Egregiae Virtutis» («Видатної чесноти», 31.12.1980 р.) Йоан Павло II проголосив св. Кирила і св. Методія небесними покровителями Європи (поряд зі св. Венедиктом), що повною мірою відповідає «ознакам нашого часу …особливо, коли обидві Церкви, Католицька й Православна, вступили в стадію рішучого діалогу» (3)[3]. У 1985 р. він оприлюднив енцикліку «Slavorum Apostoli» («Апостоли слов'ян», 02.06.1985 р.), присвячену просвітительству слов'ян Кирила і

---

[1] *John Paul II*. Holy Mass for the faithful of the prelature of Tromsø. Homily of His Holiness John Paul II. Stortorget, Tromsø (Norway). Saturday, 3 June 1989 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1989/documents/hf_jp-ii_hom_19890603_prelatura-tromso_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] *Ioannes Paulus PP. II*. Ut Unum Sint. On commitment to Ecumenism [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[3] *Giovanni Paolo II*. Lettera Apostolica Egregiae Virtutis del Sommo Pontifice Giovanni Paolo II. [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_30121980_egregiae-virtutis_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

Методія, які, «здійснюючи власну харизму, … зробили вирішальний внесок у будову Європи не лише в спільності християнської релігії, а й для державної й культурної єдності. Навіть і сьогодні не існує іншої дороги, щоб перемогти напруження й полагоджувати розбрати чи усувати антагонізми, чи то в Європі, чи в світі, що загрожують викликати жахливе знищення життя і вартостей. Бути християнином у наш час означає бути творцями спілкування в Церкві та суспільстві»[1].

З нагоди 1000-річчя хрещення Русі Святий Отець написав апостольське послання «Euntes in Mundum Universum» («Ідіть по всьому світу», 25.01.1988 р.), а також адресував спеціальне послання українським католикам «Magnum Baptismi Donum» («Великий дар хрещення», 14.02.1988 р.). У 1995 р. він оприлюднив апостольські послання «Orientale Lumen» («Світло Сходу», 02.05.1995 р.) і «Magno cum Gaudio» («З великою радістю», 12.11.1995 р.), присвячене 400-й річниці підписання Берестейської Унії. В останньому Йоан Павло II зазначив, що «людська неміч і гріх продовжують чинити опір Духові єдності. Деколи навіть складається враження, що існують сили, готові на все, аби тільки загальмувати і навіть знищити процес єднання між християнами. Але ми не можемо відступати. Ми щоденно мусимо знаходити в собі сміливість і мужність, що є одночасно даром Духа і плодом людських зусиль, щоб йти розпочатим шляхом»[2].

Послуговуючись декларацією Другого Ватиканського Собору «Nostra Aetate» («В наші часи», 28.10.1965 р.) про ставлення Церкви до нехристиянських релігій, Святий Отець спрямував свої зусилля на актуалізацію діалогу з представниками іудаїзму, ісламу та інших релігій, про що свідчать візит Папи в синагогу (навесні 1986 р.) та організація Папою спільних молитов за мир в Ассізі (1986 р., 1993 р., 2002 р.) з представниками різних нехристиянських релігій. У 1998 р. Магістеріум Церкви опублікував документ під назвою «We remember: A Reflection on the Shoah» («Ми пам'ятаємо: роздуми про Голокост», 16.03.1988 р.), присвячений трагедії єврейського народу, який став жертвою геноциду в період фашистської диктатури гітлерівської Німеччини. Зокрема він сказав: «Упродовж свого понтифікату я неодноразово з почуттям глибокого смутку згадував про страждання єврейського народу під час Другої світової війни. Злочин, який відомий нам

---

[1] *Іван Павло II.* Апостоли слов'ян. Slavorum Apostoli. Енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II. — Львів: Вид-во «Місіонер», 2008. — С. 34.

[2] *Іван Павло II.* З нагоди 400-річчя Берестейської Унії. Апостольський лист Вселенського Архієрея Івана Павла II. — Львів: Вид-во «Місіонер», 2009. — С. 14.

під назвою Голокост, залишається незмивною плямою в історії століття, що добігає кінця»[1].

У галузі зовнішньої церковної політики Ватикану[2] Папа здійснив безпрецедентне апостольське служіння шляхом 103 апостольських візитів (паломництв) до 129 країн світу, зокрема відвідав такі постсоціалістичні країни, як Литву, Латвію, Естонію (1993 р.), Грузію (1999 р.), Україну, Казахстан, Вірменію (2001 р.), Азербайджан (2002 р.). Володіючи десятьма мовами (зокрема й українською), Папа часто використовував їх для оптимальнішого та досконалішого спілкування з віруючими. Це підтверджує той факт, що під час візиту в Україну Святий Отець зазвичай спілкувався з українцями українською мовою.

Виявом особливого ставлення Магістеріуму Католицької Церкви до християнської України став візит Йоана Павла II в Україну 23—27 червня 2001 р. У вітальному слові Святий Отець сказав: «Нарешті з глибоким хвилюванням і радістю я зміг поцілувати улюблену землю України. Дякую Господові за цей дар, яким Він мене сьогодні обдарував… Приходжу до вас, дорогі жителі України, як друг вашого благородного народу. Приходжу, як брат у вірі, щоб обійняти стількох християн, які серед найважчих страждань зберегли вірність Христові. …Вітаю тебе, Україно, відважний та стійкий свідку приєднання до цінностей віри. Скільки ти вистраждала, щоб у важкі хвилини відстояти свободу віросповідання!... Здається мені, що очима серця насправді бачу, як по цій вашій благословенній землі поширюється нове світло; це те світло, яке випромінює оновлене підтвердження вибору, зробленого далекого 988 року, коли Христос був прийнятим українським народом як «Дорога, Правда і Життя» …З глибини серця випливає одне побажання: щоб український народ зміг продовжувати цей свій шлях миру завдяки одностайному внеску різних

---

[1] *John Paul II*. Letter of His Holiness Pope John Paul II on the occasion of the publication of the document "We remember: a reflection on the Shoah" [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/-letters/1998/documents/hf_jp-ii_let_19980312_shoah_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] Показником зовнішньо політичного діалогу Магістеріуму Католицької Церкви стало розширення міжнародних зв'язків Святого Престолу зі світовим співтовариством. За участі Понтифіка були встановлені (або відновлені) дипломатичні зв'язки з багатьма країнами світу. Наприклад, із США — у 1984 р., Польщею — 1989 р., Угорщиною — 1990 р., із СРСР — 1990 р. тощо. З незалежною Україною дипломатичні зв'язки були встановлені в 1992 р. Загалом за роки понтифікату Йоан Павло II значно розширив міжнародні зв'язки, якщо в 1978 р. Ватикан підтримував дипломатичні зв'язки з 85 державами, то в 2003 р. — зі 174 // Католическая энциклопедия. — Т. II. И—Л. — М.: Изд-во Францисканцев, 2005. — С. 378.

етнічних, культурних та релігійних груп! Загальний і тривкий добробут неможливий без миру» (1, 2, 3)[1].

У зверненні до Колегії кардиналів Римської курії Святий Отець підтвердив важливе значення християнського паломництва в різні країни світу: «Кожна подорож Папи є ні чим іншим, як істинною прощею до живого храму Божого народу. З цієї перспективи Папа вирушає в дорогу з метою проповідувати Євангеліє, зміцнювати братів у вірі, загоювати рани Церкви, зустрічатися з людиною… Серед багатьох і різноманітних шляхів втілень рішень Другого Ватиканського Екуменічного Собору саме паломництво було назване важливим і основним чинником апостольської практики Петра, а ще більше — Павла... Уже Йоан XXIII говорив про подорож як складову апостольської місії, але в усій повноті її посланницьких і проповідницьких функцій подорож (або ж паломництво) почав застосовувати Папа Павло VI... Папа Йоан Павло II, звичайно ж, продовжує цю справу» (10)[2]. На аудієнції Понтифіка для «свідків» сотні його апостольських подорожей 12 червня 2003 р. було підкреслено: «Сота поїздка дала мені змогу знову трепетно подякувати Божому провидінню — і дала змогу здійснити дуже важливий пастирський проект. Починаючи від дня обрання мене єпископом Рима, … глибоко в моїй душі відлунює… заповідь Христа: «Ідіть на весь світ…» (Мр. 16, 15)» (2)[3].

Папа Йоан Павло II по-особливому ставився до образу Пресвятої Діви Марії. Гаслом свого понтифікату він обрав слова «Totus tuus» («Весь твій», інакше кажучи, «Я належу Діві Марії»). Ушанованню Діви Марії була присвячена його енцикліка «Redemptoris Mater» («Мати Спасителя», 25.03.1987 р.). У ній розкривалася роль Діви Марії в історії Католицької Церкви, яка, на думку Понтифіка, є «завжди в дорозі», а третє тисячоліття

---

[1] Вітаю тебе, Україно, відважний та стійкий свідку приєднання до цінностей віри! Промова під час зустрічі в аеропорту «Бориспіль». — Київ, 23 червня 2001 р. // Прочанин миру та надії [Текст]: Книга-альбом. — К.: МБФ «Східно-Європейський екуменічний культурно-просвітницький центр», 2004.

[2] *Giovanni Paolo II*. Discorso di Giovanni Paolo II ai membri del Sacro Collegio e a tutti i collaboratori della Curia Romana, della città del Vaticano e del vicariato di Roma, religiosi e laici alla vigilia della solennità dei ss. Apostoli Pietro e Paolo. 28 giugno 1980 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/-speeches/1980/june/documents/hf_jp-ii_spe_19800628_collaboratori-governo_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

[3] *John Paul II*. Address of John Paul II to those taking part in the celebration of 100-th apostolic journey. Thursday, 12 June 2003 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2003/june/documents/hf_jp-ii_-spe_20030612_100-viaggi_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

Папа запропонував присвятити Діві Марії. У 2002 р. оприлюднено апостольське послання «Rosarium Virginis Mariae» («Розарій Діви Марії»), у якому Папа Йоан Павло II реформував молитву Розарію, додавши до неї п'ять нових світлих таємниць: 1) хрещення Ісуса Христа в Йордані; 2) об'явлення Ісуса на весіллі в Кані Галілейській; 3) проповідування Царства Божого; 4) преображення Господнє; 5) становлення Пресвятої Євхаристії[1].

На порозі XXI ст. Святий Отець дозволив кардиналу Ратцінґеру оприлюднити (без зайвої сенсаційності та спекулятивності) свого часу засекречений зміст «третьої Фатімської таємниці», що містить пророцтва «апокаліптичної небезпеки, яка нависла над народами світу, над людством загалом», додавши до неї коментарі Магістеріуму (зокрема) про роль і значення приватних одкровень і пророцтв у теорії та повчаннях Католицької Церкви[2]. Відомі широкому загалу Фатімські пророцтва, попри різноманітні теолого-богословські інтерпретації, зводилися до двох головних послань. Записані в 1941 р. перше й друге послання говорять про те, що людству необхідно приносити жертви за грішників, які страждають у пеклі за нехтування вірою в Бога; після закінчення Першої світової війни існуватиме небезпека нової страшної війни, у якій деякі народи будуть просто знищені; переслідування загрожуватимуть Церкві, небезпека нависне й над Папою Римським. Ключова думка пророцтва Богородиці зводилася до того, що необхідно здійснити освячення Росії Її Непорочному Серцю, щоб протидіяти цим небезпекам. «Якщо прохання Мої будуть почуті, Росія навернеться й запанує мир. Якщо ні, то її упередження поширяться світом, спричиняючи нові війни та переслідування Церкви»[3].

Третя частина Фатімського пророцтва (записана у 1943—1944 рр.) була тривалий час засекречена (уважалась адресованою тільки для Пап Римських)[4]. У цьому пророцтві конкретизувалася небезпека знищення всього світу й містилася настанова, що ця небезпека може бути ліквідована тільки через навернення Росії Непорочному Серцю Марії й покаяння, але вже в новітній час. Адже за ненаверненням Росії («імперії зла») стоїть диявол (звідси

---

[1] *Йоан Павло II*. Апостольське послання Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, духовенства і вірних про святий Розарій Rosarium Virginis Mariae. — К.: Кайрос, 2009. — С. 89.

[2] *Ришка Ч.* Фатіма. З'яви останніх часів. — Львів: Релігійне вид-во «Добра книжка», 2008. — С. 65—70.

[3] *Басий О.* Фатима // Католическая энциклопедия. — Т. IV. — Р—Ф. — М.: Изд-во Францисканцев, 2011. — С. 1660.

[4] Там само. — С. 1659—1660.

— необхідність боротьби зі злом, існування знаків апостазії в Росії, небезпека загибелі нових народів тощо). Вірні повинні молитися до Марії Богородиці, просячи, щоб третя частина пророцтва ніколи не справдилася, і покладати Надію на милосердя Боже й покаяння[1]. Перебуваючи в Фатімі в особливий день 13 травня[2] 1982 р. Йоан Павло II молився й просив Богородицю опікуватися людьми й народами, бо вона «є матір'ю всіх людей, її турбота про людське життя охоплює все» (5)[3].

Прикладом зворушливої молитви до Фатімської Діви стали слова Йоана Павла II: «Від голоду і війни — врятуй нас! Від ядерної війни, від безмірного самознищення, від будь-якої війни — порятуй нас! Від гріхів супроти життя людини, від зародку цих гріхів — порятуй нас! Від ненависті й потоптаної гідності дітей Божих — порятуй нас! Від усього розмаїття несправедливості в громадянському, державному і міжнародному житті — порятуй нас! Від зневаги Божих Заповідей — порятуй нас! Від намагання знищити правду про Бога — порятуй нас! Від гріхів супроти Святого Духа — порятуй нас! Рятуй нас! Прийми, о Матір Христа, це благання, просякнуте терпіннями всіх людей! Просякнуте терпінням цілих держав! Нехай ще раз виявиться в історії світу безмірна сила милосердної Любові! Нехай зупиниться зло! Нехай переміниться сумління! Нехай у твоєму Непорочному Серці для всіх запалає світло надії!»[4].

Філософська і богословська творчість Понтифіка. Філософія культури (концепція «культура життя»). Як філософ-неотоміст Йоан Павло II заявив про себе працями, які серед іншого виокремили роль і значення духовної культури, акцентували на цінностях християнської етики в житті вірних і людей доброї волі. Як уже було зазначено, неотомістські рефлексії К. Войтили започатковані магістерською роботою «Уявлення про засоби поєднання душі з Богом у вченні Йоана від Хреста» та дисертацією «Питання віри в творчості святого Йоана від Хреста». Теолого-богословське дослідження на тему «Оцінка мож-

---

[1] *Ришка Ч.* Фатіма. З'яви останніх часів. — Львів: Релігійне вид-во «Добра книжка», 2008. — С. 94—191.

[2] 13 травня 1917 р. — перше явлення Богородиці в Фатімі; у цей же день відбулося посвячення в сан єпископа Пія XII; 13 травня 1981 р. — день замаху на Йоана Павла II на площі Святого Петра в Римі.

[3] *Giovanni Paolo II*. Santa Messa al Santuario della Vergine di Fatima. Omelia del Santo Padre Giovanni Paolo II. Fatima, Giovedì, 13 maggio 1982 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1982/-documents/hf_jp-ii_hom_19820513_fatima_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

[4] *Ришка Ч.* Фатіма. З'яви останніх часів. — Львів: Релігійне вид-во «Добра книжка», 2008. — С. 88—89.

ливості створення християнської етики на основі системи Макса Шелера» (1953 р.) дало змогу К. Войтилі отримати ступінь доктора теології. З часом він опублікував такі праці, як «Miłość i odpowiedzialność» («Любов та відповідальність», 1960 р.), «Osoba i czyn» («Особистість і вчинок», 1969 р.). Філософсько-богословським оцінкам результатів Другого Ватиканського Собору була присвячена праця «U podstaw odnowy: Studium o realizacji Vaticanum II» («Основи оновлення: Вісник здійснення рішень II Ватиканського собору», 1972 р.). Неотомістська позиція Святого Отця знайшла своє віддзеркалення в окремих нотатках та інтерв'ю, бесідах, які проводились за участю Андре Фроссара «N'ayer pas peuz» («Не бійтесь», 1982 р.) і Вітторіо Мессорі «Varcate la soglia della speranza» («Переступити поріг надії», 1994 р.) та ін.

Дослідники новітньої філософії кваліфікують філософську позицію Йоана Павла II як неотомізм[1] персоналістичного спрямування[2]. У своїх філософських рефлексіях Понтифік обґрунтовував позицію, згідно з якою визначальним предметом філософії має стати християнська антропологія, що досліджує такі структурні компоненти людської особистості, як свобода й самосвідомість, у межах яких реалізується бажання людини до утвердження свого буття в світі та індивідуального самовизначення. Підставою реалізації людської свободи є істина, яка задає межі людської автономності, а пізнання істини, з погляду моралі, дає змогу людині стати вільною й водночас отримати можливість реалізувати свою одиничність і неповторність.

---

[1] Неотомізм (від грец., букв. — молодий, новий томізм) — напрям сучасної католицької філософії, який зберігає основні ідеї томізму й водночас дає релігійно-богословську інтерпретацію сучасним соціальним і природничим науковим теоріям. Неотомізм бере свій початок у 1879 р., з моменту, коли Папа Лев XIII виявив бажання створити протидію соціальному та духовному хаосу з метою наставити людей на шлях віри та спасіння (енцикліка «Aeterni Patris» («Вічний Батько», 04.08.1879 р.)). Неотомізм — це філософська опозиція соціальним катаклізмам, війнам і революціям, які вважаються результатом не тільки соціально-політичних суперечностей, але насамперед наслідком гострої кризи духовної культури та моралі. Для неотомізму характерна тенденція поєднання з окремими напрямами сучасної філософії — феноменологією, герменевтикою, антропологією, персоналізмом тощо.

[2] Персоналізм (від лат. *persona* — особистість) — напрям сучасної філософії, який розглядає особу як первинну реальність і найвищу духовну цінність, а світ — як вияв творчої активності верховної особи — Бога. Виник у XIX—XX ст. у США (Б. Боун, Р. Т. Флюелінг, Е. Ш. Брайтмен). У Франції його представляли Е. Муньє, М. Недонсель, у Німеччині — В. Штерн та ін. Спрямовані до персоналізму соціальні енцикліки Йоана XXIII, Павла VI. Згідно з персоналізмом, головним соціально-культурним завданням стає моральне самовдосконалення, духовне оновлення особистості (трансформувати необхідно особу, а не суспільство).

На думку Йоана Павла II, моральні цінності й принципи соціальної практики мають ґрунтуватися на головній ідеї персоналізму, згідно з якою кожну людину з притаманною їй гідністю (як внутрішньою цінністю) повинні визнавати інші люди заради самих себе. Процес постійного та динамічного взаємозв'язку між моральними цінностями й моральними нормами (природним законом), з одного боку, і християнською істиною про взаємодію добра та зла, з іншого, становлять зміст поняття цілісного розвитку людини як особи. Цілісний розвиток людини як особи Церква вважає стратегічною метою духовно-культурного розвою людського співтовариства. Ось чому сьогодні принципово важливим завданням є створення вивіреної духовної культури життя, складовими якої є система етичних цінностей християнства — любов, істина, свобода, розвиток, справедливість, священне, прекрасне, що є альтернативою пануванню «культури смерті» (війни, тероризму, бідності, голоду, руйнації сімейних цінностей, пропаганді егоїзму, утилітарному ставленню до життя, абортам, евтаназії тощо).

В аналізі прогресу людського життя Йоан Павло II послуговується таким поняттям, як «communio personarum» (лат. «спілкування людей»), інакше кажучи, «взаємна причетність особистостей». Цим поняттям він позначає якісно відмінний від природного (суто біологічного) специфічно людський спосіб співіснування, у якому домінує принцип єдності (взаємне визнання людьми їхньої особистої гідності). Пропагований принцип єдності покликаний протидіяти різноманітним формам соціальної деструкції, конфліктам через християнську «любов як дарунок справедливості». Під час прийняття врядування в Римському кафедральному соборі на Латеранській базиліці Йоана 12 листопада 1978 р. Святий Отець озвучив таке: «Я прошу Божого благословення для міста, яке зараз відчуваю й своїм, для великої родини римлян безтурботного процвітання та громадянського поступу — і водночас для всієї церкви та всього світу — я бажаю любові й справедливості»[1]. Прикладом «communio personarum» повинна стати християнська сім'я та шлюб, які, як уважає Церква, стають формами розвитку людського співжиття загалом через наповнення їх цінностями справедливості та суспільного миру, а також відповідальною свободою. У такому контексті держава, а також її

[1] *John Paul II*. Address of His Holiness John Paul II to the Mayor of Rome. Sunday, 12 November 1978 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.-vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1978/documents/hf_jp-ii_spe_19781112_-sindaco-roma_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

суспільно-політичний устрій мають обґрунтовуватися принципами плюралізму та враховувати потребу здійснення в соціальному житті принципів спільного блага, солідарності, субсидіарності, діалогізму тощо, невід'ємно від істинної демократії як фундаменту правової держави. Означена тенденція має утверджувати себе в міжнародній діяльності разом з дотриманням прав кожного народу на самовизначення.

Йоан Павло II був переконаний, що богословські знання дають підстави адекватного розуміння розвитку людського життя в просторі й часі, урахувати зовнішні конфлікти, що спричиняються внутрішньою суперечливою сутністю людини як особи. Особа для Йоана Павла II — це результат боротьби між істинною й хибною свободою (любов'ю як дарунком від Бога та егоїзмом). Розкриття й здійснення можливостей особи задля побудови на землі «Цивілізації Любові» стає сенсом розвитку історії. Головним методологічним принципом неотомістсько-антропологічної рефлексії людини, на думку Папи, є христоцентризм, який, з одного боку, дає всю повноту знань про суттєві характеристики людини як особи (за образом і подобою до Бога), а з іншого, дає змогу зрозуміти вектор розвитку людини як віруючої особи (яка обирає апробований Ісусом Христом шлях до відновлення втраченої єдності між людиною і Богом у Царстві Небесному). Христоцентризм поєднує віру в самопожертву Ісуса Христа з християнською любов'ю (любов Бога до людини в особі Ісуса Христа), унаслідок чого гарантується перемога людини в боротьбі добра зі злом. Висновок Святого Отця один — християнська любов сильніша за людську смерть, любов є єдиний істинний шлях до безсмертя (життя вічного й безкінечного). Важливою тезою християнської антропології, на думку Йоана Павла II, є така: сутність людини не можна зрозуміти без Святого Письма та вчення про Ісуса Христа. Ключовою є також теза, що для Бога людина — це неперевершений об'єкт любові, людина несе відповідальність за власне й чуже життя перед собою й людьми, але насамперед перед Богом. Створена за образом і подобою до Бога людина має віддавати себе в любові до інших і приймати любов інших через співучасть у житті інших, що становить зміст поняття «істинне спілкування між людьми» — «communio personarum».

Аналізуючи досягнення християнської антропології, Йоан Павло II аргументовано доводив, що сутність і сенс людського життя не можна зрозуміти без біблійної істини про самопожертву Ісуса Христа заради спасіння людського життя загалом. Біблійне

положення про те, як Бог дав людям свого єдинородного Сина для спокутування всіх гріхів людства, є свідченням того, якою важливою є для Бога цінність життя кожної людини. Богословська концепція людини як образа Бога приводить Йоана Павла II до висновку — людина повинна принести себе іншій людині як безкорисну жертву й бути готовою прийняти як дарунок іншу людину, створюючи нерозривний союз, взаємну співучасть різних людей у Богом даному житті з метою отримання життя вічного та безкінечного. 9 травня 2003 р. на симпозіумі, організованому Папським Латеранським університетом, Папа стверджував, що «вічне служіння «правді» про людину пробуджує ентузіазм у всіх тих, хто хоче знати більше про самих себе і бажає зустрітися з Христом, щоб вповні реалізувати свою людську сутність» (4)[1].

Йоан Павло II у своєму соціально-етичному вченні розвиває концепцію людини як «свідка істини», позаяк тільки свобода, яка міститься в істині, веде людину до здійснення її суттєвих характеристик. Водночас він обґрунтовує позицію, згідно з якою норми й вимоги християнської етики є істинними завдяки процедурі узагальнення та перевірки на практичну доцільність в історії людства. Християнська етика обґрунтовується концепцією людини як «свідка істини», тільки істина й свобода окремо взятої особи веде людину до повної реалізації її потреб та інтересів. Християнська етика гарантує здійснення суттєвих характеристик людини в морально недосконалому суспільстві (забезпечує право на гідність людської особи). Указуючи на значення всезагальних і незмінних етичних норм, Йоан Павло II наголошував на тому, що він боротиметься за недоторканність християнських чеснот у морально недосконалому суспільстві. Під час зустрічі з робітниками м. Терні (Італія, 19.03.1981 р.) Святий Отець говорив: «Папа разом вами, на вашому боці, щоразу, коли йдеться про захист справедливості, щоб відвернути загрози, які можуть зруйнувати світ. Папа з вами, щоб захистити права й гідність кожного та спільне благо всіх» (1)[2].

---

[1] *John Paul II*. Address of John Paul II to the participants in the International Congress organized by the Pontifical Lateran University on the theme: "John Paul II: a Pontificate of 25 years. The Church at the service of humanity". Friday, 9 May 2003 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/-speeches/2003/may/documents/hf_jp-ii_spe_20030509_lateranense_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] *Giovanni Paolo II*. Visita Pastorale nella diocesi di Terni. Discorso del Santo Padre Giovanni Paolo II ai lavoratori. Terni, 19 marzo 1981 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1981/-march/documents/hf_jp-ii_spe_19810319_lavoratori-terni_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

Положення соціально-етичного вчення Церкви в кризових умовах, коли основні істини католицької доктрини спотворюються або заперечуються[1], розкриваються в енцикліці «Veritatis Splendor» («Сяйво істини», 06.08.1993 р.). Енцикліка ставить завдання «сформулювати певні доктринальні аспекти (християнської етики. — Авт.), що мають вирішальне значення для подолання ситуації, яку, поза сумнівом, можна назвати справжньою кризою, оскільки вона створює серйозні перешкоди як для морального життя вірних, так і для єдності Церкви, а також для справедливого й солідарного суспільного життя»[2]. В енцикліці йдеться також про те, що основою християнського вчення про моральність є істина про святість життя як похідної творчого характеру діяльності Бога, що змушує людей постійно переосмислювати свій зв'язок з Ним (як Творцем). Наприклад, убивство невинної людини (насильницька смерть) за всіх обставин кваліфікують як аморальний учинок, який суперечить гідності людини та є проявом зла, гріха як межевої неповаги до Бога — першопричини людського життя[3]. Таким чином, у соціально-етичному вченні викристалізовується проблема захисту людського життя від гріха насильства, який унеможливлює його відтворення й прогресивний розвиток.

В енцикліці «Evangelium Vitae» («Євангелія життя», 25.03.1995 р.) Йоан Павло II поставив перед собою, християнами й людьми доброї волі надзавдання (грандіозну за своїм змістом програму) захисту життя та особистої гідності людини, що була запропонована для спільного дослідження, обговорення та соціокультурного впровадження інтелектуалами сучасного світу — науковцями, світськими філософами, теологами, богословами — у вигляді концепції «культури життя». У «Evangelium Vitae» сформульовано дослідну мету: проаналізувати причини кризи людського життя, її змістовні характеристики й на цій основі запропонувати людському співтовариству відповідні рекомендації щодо її подолання, ураховуючи специфіку системної кризи сучасної цивілізації в її соціокультурних і політичних вимірах (наприклад, здійснення принципу «здорової світськості» (4)[4]).

---

[1] *Йоан-Павло II*. Енцикліка Veritatis Splendor Верховного Архієрея Папи Йоана Павла II до всіх єпископів Католицької Церкви про деякі фундаментальні питання морального вчення Церкви. — К.: Кайрос, 2013. — С. 8.

[2] Там само. — С. 10.

[3] Там само. — С. 90—94.

[4] *Benedict XVI*. Inaugural Session of the Fifth General Conference of the Bishops of Latin America and the Caribbean. Address of His Holiness Benedict XVI. Conference Hall, Shrine of Aparecida. Sunday, 13 May 2007 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_-spe_20070513_conference-aparecida_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

Остання енцикліка Йоана Павла II до єпископів Католицької Церкви «Fides et Ratio» («Віра і розум», 14.09.1998 р.) була присвячена оцінці значення раціоналізованого, зокрема й філософського, знання для розвитку Церкви в сучасному світі. Понтифік доводив, що, і в минулому, і в сьогоденні філософське знання відіграє надважливу роль у становленні духовної культури сучасної цивілізації й водночас воно є незамінним у формуванні ціннісних орієнтацій окремо взятої особи. Понад те, утвердження Божих істин у людському співтоваристві можливе тільки через гармонійне поєднання релігійної віри та людського розуму, про що свідчить історія розвитку європейської духовної культури, яка, як відомо, була започаткована синтезом філософського знання та фундаментальних цінностей християнства (християнської любові, істини, справедливості, розвитку, свободи тощо).

Для Йоана Павла II філософія стає площиною спілкування Церкви як з віруючими, так і тими, хто не приймає цінностей християнської віри. Діалог зі світською філософією дає змогу богословам отримувати нові аргументи на користь істин Святого Письма, перехресних до актуальних соціально-етичних проблем сьогодення. «Філософія, в якій ясніє хоча б крихта істини Христа, стає міцною опорою правдивої і водночас загальної етики, що її потребує сьогодні людство»[1]. Філософи мають можливість надавати всім зацікавленим особам нові знання про людське життя, істини, зокрема й метафізичні, які потрібні людству вже тепер для вирішення найактуальніших проблем і завдань сьогодення[2]. Органічний зв'язок між філософією та богословською традицією християнської церкви можливий завдяки діалогу. Церква має використовувати діалог філософії та богослов'я з метою поглиблення істин Святого Письма. Діалог, який обирає Католицька Церква, ґрунтується на критичній взаємодії з усіма напрямами сучасної філософії однаковою мірою як «з тими, хто залишається у згоді з Божим Словом, так і з тими, хто йому суперечить»[3].

Діалог релігії та науки. Проблема організації діалогу між релігійними та науковими знаннями стала предметом особливої уваги Йоана Павла II, про що засвідчив його виступ у Пізанському університеті (24.09.1989 р.): «Єднання між кафедрою церкви

---

[1] *Іван-Павло II*. Енцикліка Fides et Ratio Святішого Отця Івана-Павла II до єпископів Католицької Церкви про співвідношення віри й розуму. — К.: Кайрос; Львів: Свічадо, 2000. — С. 144—145.

[2] Там само. — С. 147.

[3] Там само. — С. 145.

та кафедрою науки становить цей університет: людина науки так само покликана здійснювати своє «священство». Так, у певному розумінні слова кожний науковець є священиком: та ціль, яку Господь Бог визначив для першої людини в момент сотворіння, — і яка знову постає, сповнена неспростовного етичного змісту, перед кожною людиною, яка приходить у цей світ, щоб запанувати над сотвореним, — отож така ціль має особливе й першорядне значення стосовно людини науки» (6)[1]. Понтифік наголошував на необхідності ліквідації багатьох історичних непорозумінь між Церквою та наукою, які свого часу виникли й продовжують у тих чи тих формах існувати й нині.

Католицька Церква сьогодні сприймає наукові знання про Всесвіт як цілісність тощо, але, досліджуючи навколишній світ, науковцям не слід нехтувати перевіреною історією метафізичною мудрістю, у своїх теоретичних узагальненнях їм варто враховувати досягнення філософії та етики, що віддзеркалюють суттєві інтереси людини в системі наукового пізнання. Конструктивна взаємодія релігії й науки сприятиме подоланню кризи сучасної цивілізації (кризи людського життя відповідно до сутнісних потреб економіки, політики, культури) і соціальному поступу та суспільному миру.

Феномен культури життя. У зверненні Йоана Павла II до учасників конгресу, присвяченому Тисячоліттю хрещення Київської Русі (12.11.1988 р.), зазначалося: «Центральною проблемою нашої земної цивілізації є насамперед проблема культури: відчувається потреба в гармонії та духовній рівновазі народів, завдяки чому можна було б контролювати величезний потенціал, вивільнений науково-технічним прогресом останніх десятиліть» (3—4)[2]. Інакше кажучи, визначальні характеристики людського співжиття напряму залежать від змісту культури, у межах якої людина народжується й соціалізується. На думку Папи, культура відіграє визначальну роль у цілісній системі духовних цінностей сучасної цивілізації, особливо в здійсненні Надії на щасливе майбутнє.

---

[1] *Giovanni Paolo II*. Incontro di Giovanni Paolo II con i professori e con gli studenti nell'aula magna dell'università di Pisa. Domenica, 24 settembre 1989 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/-speeches/1989/september/documents/hf_jp-ii_spe_19890924_universita-pisa_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

[2] *Giovanni Paolo II*. Discorso di Giovanni Paolo II ad un Congresso sul battesimo della Rus' di Kiev. Sabato, 12 novembre 1988 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1988/november/documents/hf_-jp-ii_spe_19881112_battesimo-rus-kiev_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

Сьогодні перед Католицькою Церквою постало принципово важливе завдання — сприяти формуванню та подальшому розвитку в людському співжитті несуперечливої в моральному сенсі духовної культури. Існуючі суперечності культури виявились як антагоністичний конфлікт між пануючою у сучасній цивілізації «культурою смерті» (соціального насильства, егоїзму, споживацького інтересу, розвалу сімейних відносин, загроз ще ненародженому життю тощо) і нагальною потребою її заперечення через утвердження чи не єдиної альтернативи — культури життя.

Культура життя є тим імперативом, у межах якого всі люди повинні стати носіями почуття благоговіння перед життям, любити людське життя, а також здійснювати принцип його безкомпромісного захисту в єдності з фундаментальними етичними цінностями християнства й принципами соціальної практики, озвученими Йоаном Павлом II: «Шануй, бережи, люби життя і слугуй життю — кожному людському життю! Тільки на цьому шляху знайдеш справедливість, розвиток й істину, свободу, спокій і щастя!»[1]. Культура життя, її соціально-етичний потенціал синхронізуються з принципами соціальної практики (спільного блага, універсального призначення благ, субсидіарності, солідарості, діалогізму), що також заперечують «культуру смерті» і водночас стають додатковим джерелом поступу людського життя в облаштуванні бажаної «цивілізації любові». Виокремлюючи засадниче значення соціально-етичного компонента в духовній культурі сучасності, Святий Отець стверджував, що поступ Богом даного життя людини на землі розпочинається з усвідомлення того, що «людина реалізує себе як людину, завдячуючи власним моральним цінностям… Саме з цього погляду — погляду пошуку кінцевої істини про людину, погляду первинності «бути» людини над «мати» — треба розглядати взаємовідносини між Церквою та світом культури» (4)[2].

Ключовим завданням, яке постало перед сучасною Католицькою Церквою, Йоан Павло II уважав євангелізацію. Євангеліза-

---

[1] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з польс. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995 — С. 8.

[2] *Giovanni Paolo II*. Viaggio Apostolico in Polonia. Discorso di Giovanni Paolo II al mondo della cultura. Teatro Grande d'Opera e Balletto di Varsavia. Sabato, 8 giugno 1991 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/-holy_father/john_paul_ii/speeches/1991/june/documents/hf_jp-ii_spe_19910608_mondo-cultura_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

ція, на думку Папи, повинна мати такі зміст і форму, які є зрозумілими для людей конкретної епохи та культури й водночас наповнювати суперечливу культуру сучасності фундаментальними цінностями християнства. Євангелізація гарантує здійснення в людському житті процесу «Боговтілення» й відтворення його в нових соціокультурних умовах, щоб мовою різних культур сповна донести до людей зміст істин Євангелія. У контексті вирішення проблем нової євангелізації особливого значення набуває процес інкультуризації.

Як зазначав Йоан Павло II в енцикліці «Redemptoris Missio», інкультуризація — це «глибокий і цілісний процес, який стосується як християнського послання, так і роздумів і конкретної діяльності Церкви»[1], у такому розумінні душпастирська дія скерована у такий спосіб, щоб передавати цінності християнської віри різним культурам і одночасно приймати «народи з їхніми культурами…, приймаючи все те, що є в них доброго»[2]. Цей складний процес віддзеркалює специфіку й інтегральність християнської віри, яка дає змогу збагачувати новими формами вияву й цінностей різні сфери християнського життя, зберігаючи при цьому традиційні цінності. Звертаючись до досвіду інкультуризації на Африканському континенті (у молитві «Angelus», 08.05.1994 р.), Папа закликав: «Христос-Спаситель стукає в двері Африки! Африко, прийми його! Дозволь Йому пройти всіма стежками твоєї культури, увійти в життя твоїх древніх народів… Він, який добре знає серце людини, знає, які шляхи ведуть до прогресу, справжньої свободи та непохитної поваги до людської гідності» (1)[3].

Роздуми над особистісним досвідом переживання двох тоталітарних режимів (фашистського й комуністичного) дає змогу Йоану Павлу II в «Memoria e Identità» (праця «Пам'ять та ідентичність», яка вийшла друком у 2005 р., стала його своєрідним духовним заповітом) оприлюднити власну світоглядну позицію щодо подолання суперечності між злом і добром, смертю і життям, «культурою смерті» та культурою життя. Як зауважив Святий Отець, «трапляється інколи, що в деяких конкретних ситуаціях людського існування зло в якомусь сенсі виявляється необ-

---

[1] *Іван Павло II*. Місія Відкупителя : Пер. з італ. о. Романа Безпалька. — Жовква: Місіонер, 2011. — С. 61.

[2] Там само.

[3] *Giovanni Paolo II*. Regina Coeli. Domenica, 8 maggio 1994 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/angelus/-1994/documents/hf_jp-ii_reg_19940508_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

хідним (корисним), оскільки створює нагоду чинити добро»[1]. Християнська любов Святого Отця до Богом даного життя (власного й життя ближнього), боротьба за своє життя та життя інших людей, захист власної гідності можуть стати зразком для кожного християнина й рівною мірою підтриманими і людьми доброї волі.

Обравши стратегію заперечення зла в світі — захист жертв «культури смерті» (хворих, бідних, голодних, незахищених) — Папа відвідував найпроблемніші регіони, організовував допомогу нужденним, страждучим, використовував кожну нагоду, щоб духовно (і в будь-який інший прийнятний спосіб) підтримати жертви «культури смерті». Усе це свідчить про його істинну святість й особисту культуру життя.

Соціальне вчення. Аналіз змістовних характеристик соціального вчення Католицької Церкви, філософсько-богословська оцінка етичного змісту праці, критика соціалізму та капіталізму були здійснені Йоаном Павлом II в енцикліці «Laborem Exercens». Серед проблем, поставлених в енцикліці, особливого значення набули такі: популяризація соціального вчення Церкви, у якому людська праця подається як ключ до вирішення найгостріших суперечностей соціального життя. Як стверджував Папа, людина є активним суб'єктом праці, вона працює, виконує різні завдання, що віддзеркалюють потреби процесу праці, результат якої має слугувати самореалізації людської природи, «виконанню особистого звання, що їй притаманне з огляду на саму ж людську природу»[2]. Такий підхід Йоана Павла II до людської праці давав аргументи до висновку, що поняття «пріоритет духовного» орієнтує людей праці не на потойбічну, а на реальну духовність, що наповнює істинним змістом життя як окремих осіб, так і життя людського співтовариства загалом.

У цій же енцикліці Понтифік піддав критичному аналізу суспільно-політичні характеристики комуністичного Сходу та капіталістичного Заходу. Він уважав, що існуюча система «східного комунізму» є специфічною формою державного капіталізму, аргументуючи це тим, що державний устрій, а відповідно і його ідеологія, які трактують людину лише як засіб виробництва «неначе знаряддя продукції», унеможливлюють розуміння людини як «діючого суб'єкта праці, як справжнього діяча й творця,

---

[1] *Иоанн Павел II*. Память и идентичность: Memoria e Identità. Введение Йозефа Ратцингера, Папы Бенедикта XVI. — М.: Изд-во Францисканцев, 2007. — С. 43.

[2] *Іван Павло II*. Енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II «З праці своєї Laborem Exercens». — Львів: Вид-во «Місіонер», 2008. — С. 18.

повторюють «помилку первісного капіталізму». Таку державу та її ідеологію можна сміливо кваліфікувати як «капіталізм»[1]. Соціально-етичне вчення Йоана Павла II, висвітлене в енцикліці «Laborem Exercens», стало прикладом соціально-етичних оцінок Магістеріуму Католицької Церкви конкретних соціально-економічних і політичних суперечностей, які виникають «на осі Схід-Захід, а також на осі Північ-Південь»[2].

Йоан Павло II досліджував проблеми соціально-економічного розвитку постсоціалістичних країн, які обрали для себе шлях капіталізму, уважаючи його єдино прийнятною «соціальною системою економічної організації»[3], яка дасть змогу відновити та модернізувати на належному рівні економіку. У своїх узагальнюючих оцінках і рекомендаціях він виходив з того, що якщо під капіталізмом розуміється неоліберальна модель глобалізації з жорсткою капіталістичною ідеологією, нерегульованою системою вільного ринку (консумеризм), то відповіддю буде — «ні такому капіталізму». Якщо капіталізм віддзеркалює модель «демократичного устрою», що ґрунтується на ідеях соціальної справедливості з ринковою економікою, яка регулюється правом і підтримується профспілками й культурою солідарності, то відповіддю буде «так»[4].

У своєму соціальному вченні Йоан Павло II не відмежовувався від аналізу гострих економічних та інших суперечностей, понад те, ініціював його. Під час візиту в Канаду в 1984 р. Понтифік зазначав: «Ми повинні задавати критичні питання й обстоювати основні моральні принципи, які стосуються технологічного розвитку. Наприклад, потреби бідних людей повинні мати пріоритет над бажаннями багатих; права робітників — перед максимізацією прибутку, охорона довкілля — перед неконтрольованою індустріальною експансією; виробництво, яке забезпечує соціальні потреби, — перед виробництвом заради військово-промислового комплексу» (5)[5]. Висловлюючи свою підтримку населен-

---

[1] *Іван Павло II*. Енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II «З праці своєї Laborem Exercens». — Львів: Вид-во «Місіонер», 2008. — С. 21.

[2] Там само. — С. 22.

[3] *Іван Павло II*. Сотий рік (Centesimus Annus) Енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II з нагоди сотої річниці енцикліки Rerum Novarum. — К.: Кайрос, 2001. — С. 64.

[4] Там само. — С. 74.

[5] *John Paul II*. Apostolic visit to Canada. Address of Pope John Paul II to the members of different churches and christian communions. Anglican Church of Saint Paul (Toronto). Friday, 14 September 1984 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1984/september/documents/hf_jp-ii_spe_19840914_confessioni-cristiane_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

ню бідних і слаборозвинутих країн у їх боротьбі за соціальну справедливість, Святий Отець водночас критикував положення «теології звільнення». Зокрема він говорив про те, що боротьба проти несправедливості та різновидів соціального насильства повинна ґрунтуватися на духовних цінностях й оцінюватися за допомогою етичних критерів, які постали в процесі розвитку загальнолюдської культури, що надихалася Євангелією, а не є тільки продуктом суспільно-класових суперечностей (як це обґрунтовує марксистська теорія).

Узагальнюючи, Йоан Павло II робить висновок, що подолання кризових явищ можливе лише через розвиток усіх сфер суспільного життя на основі апробованих історією та підтримуваних Церквою принципів соціальної практики, до яких належать принципи спільного блага, універсального призначення благ, субсидіарності, солідарності, діалогізму.

В енцикліці «Sollicitudo Rei Socialis» («Турбота про соціальні справи», 30.12.1987 р.) Йоан Павло II зосередив увагу на дослідженні проблем соціальної бідності, виокремивши надактуальне поняття «вибір на користь бідних». У контексті соціального вчення Католицької Церкви «значення домінуючої любові на користь бідних» конкретизується таким міркуванням-закликом: «Пріоритетна любов до бідних і рішення, до яких вона спонукає, не можуть не охоплювати незліченної кількості голодних, убогих, бездомних, позбавлених медичних послуг, і передусім тих, хто не сподівається на краще майбутнє»[1]. Цей заклик став засадничим для всіх наступних документів і виступів Папи Римського, які торкаються соціально-економічних питань у межах ініційованих Соціальним Вчительством Церкви благочинних проектів.

Спеціальними заходами гуманітарної та надзвичайної допомоги, пожертвами на користь найбідніших заради інтегрального поступу людського життя в країнах, що розвиваються, займається Папська Рада «Cor Unum», започаткована 15.07.1971 р. ще Павлом VI. Її символічна назва «"одне серце", але серце, яке б’ється в унісон із серцем Христа» найкраще віддзеркалює різноманіття благодійних ініціатив Церкви[2]. За підсумками відвідин Африканського континенту (у 80-х рр.) Святий Отець заснував

---

[1] *Іван Павло II*. Енцикліка «Sollicitudo Rei Socialis — Турбота про соціальні справи» Вселенського Архієрея Івана Павла II. — Львів: Свічадо, 2011. — С. 58.

[2] Pontifico Consiglio «Cor Unum» per la promozione umana e cristiana [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/roman_curia/-pontifical_councils/corunum/corunum_it/profilo/istituzione.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

(22.02.1984 р.) спеціальний фонд, який до сьогодні «у дусі милосердя, справжнього людського сприяння та співпраці з усіма організаціями»[1] допомагає жертвам посухи в межах програм боротьби з опустеленням. 13.02.1992 р. був заснований спеціальний фонд «Populorum Progressio» для допомоги бідним в Африці та Латинській Америці як «жест солідарної любові Церкви до найзнедоленіших і тих, хто найбільше потребує захисту, наприклад, корінних народів і народів змішаного расового походження, і афроамериканців»[2].

Розбудова суспільного миру. Упродовж усього понтифікату Йоан Павло II постійно переймався питаннями миру як усередині окремих держав, так і на рівні міжнародних відносин. Щорічно Святий Отець виступав зі спеціальними Пастирськими зверненнями до християн і людей доброї волі з нагоди Всесвітнього Дня миру, які присвячувались окремим аспектам досягнення миру, про що свідчать їх назви: «Досягати миру, навчати миру»[3] (01.01.1979 р.), «Жінка: наставниця на шлях миру»[4] (01.01.1995 р.), «У повазі до прав людини полягає зміст справжнього миру»[5] (01.01.1999 р.), «Діалог між культурами в ім'я цивілізації любові і миру»[6] (01.01.2001 р.), «Немає миру без справедливості — не-

---

[1] *John Paul II*. Hand-written letter of the Holy Father instituting the John Paul II for the Sahel Foundation [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/corunum/corunum_en/fondazioni_en/sahel_chirografo_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] *John Paul II*. Chirograph of the Holy Father John Paul II for the institution of the Populorum progressio Foundation [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1992/documents/hf_jp-ii_let_19920213_populorum-foundation.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[3] *John Paul II*. Message of His Holiness Pope John Paul II for the celebration of the Day of peace 1 January 1979. To reach peace, teach peace [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/-documents/hf_jp-ii_mes_19781221_xii-world-day-for-peace_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[4] *John Paul II*. Message of His Holiness John Paul II for the XXVIII World day of peace. Women: Teachers of peace [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_-08121994_xxviii-world-day-for-peace_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[5] *John Paul II*. Message of His Holiness Pope John Paul II for the celebration of the World day of peace 1 January 1999. Respect for human rights: the secret of true peace [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/-john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_14121998_xxxii-world-day-for-peace_-en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[6] *John Paul II*. Message of His Holiness Pope John Paul II for the celebration of the World day of peace 1 January 2001. Dialogue between cultures for a civilization of love and peace [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/-holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20001208_xxxiv-world-day-for-peace_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

має справедливості без прощення»[1] (01.01.2002 р.), «Незмінно актуальне завдання: виховання в дусі миру»[2] (01.01.2004 р.) та ін.

У проповідях, листах, під час аудієнцій Йоан Павло II закликав християн і людей доброї волі своєчасно та конструктивно вирішувати найнебезпечніші соціально-економічні, політичні та інші конфлікти, боротися за припинення воєн, з тероризмом, економічним тоталітаризмом, релігійним екстремізмом та іншими формами соціального насильства. Прикладом слугує Божественна Літургія за мир і справедливість у співслужінні з Єпископами Аргентини та Великобританії (22.05.1982 р.), під час якої Папа зазначив: «Ми не звертаємо уваги на перепони, які і в цей час перешкоджають досягненню мети, такої необхідної для добра та справжніх інтересів двох народів, і все ж впевнено підтверджуємо наше переконання: мир — це наш обов'язок, мир можливий» (2)[3].

У посланні з нагоди Всесвітнього дня миру «Немає миру без справедливості — немає справедливості без прощення» Йоан Павло II засудив терористичні акти 11 вересня 2001 р. і тероризм загалом і оголосив можливі варіанти відновлення міжнародного миру насамперед через єдність справедливості, милосердя й особливої форми любові — прощення. Під справедливістю Папа розумів визнання «законних вимог відновлення порушеного порядку»[4] і дотримання цього морального й соціального порядку, установленого Богом, не тільки вірними, але й усіма членами людського співтовариства. Принцип справедливості та прощення свідчать про наявність християнської любові як запоруки суспільного миру. Як уже було зазначено вище, Святий Отець разом з єпископами та іншими очільниками Церкви зробив безпрецендентний крок в історії Католицької Церкви. Під час недільної молитви «Angelus» на День Прощення (12.03.2000 р.) він попросив вибачення за вчинені гріхи католиками та пробачив кривди, за-

---

[1] *Иоанн Павел II*. Послание Его Святейшества Папы Иоанна Павла II ко Всемирному дню мира 1 января 2002 года. — Libreria Editrice Vaticana, 2002. — 18 с.

[2] *John Paul II*. Message of His Holiness Pope John Paul II for the celebration of the World day of peace 1 January 2004. An ever timely commitment: teaching peace [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20031216_xxxvii-world-day-for-peace.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[3] *Giovanni Paolo II*. Santa messa concelebrata "Pro pace et iustitia servanda". Omelia di Giovanni Paolo II Basilica di San Pietro, 22 maggio 1982 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/-1982/documents/hf_jp-ii_hom_19820522_iustitia-servanda_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

[4] *Иоанн Павел II*. Послание Его Святейшества Папы Иоанна Павла II ко Всемирному дню мира 1 января 2002 года. — Libreria Editrice Vaticana, 2002. — С. 6.

вдані католицькій спільноті з боку інших людей. Йоан Павло II попросив вибачення за дії, що були спрямовані на розколи між християнами, за насилля деяких католиків під час проповідування християнської релігії й випадки деструктивного і ворожого ставлення до послідовників інших релігій. «Після століть, позначених насильством і руйнуванням, особливо в останні трагічні часи, Церква пропонує людству переступити поріг третього тисячоліття так, як робить це вона з Євангелією прощення і примирення, запорукою побудови істинного миру» (3)[1].

На думку Святого Отця, мир може бути побудований на принципах діалогу (цього навчив світову спільноту досвід Другої світової війни, закріплений «Хартією прав людини» (10.12.1948 р.)), на духовних підвалинах християнської традиції, цілковитій повазі прав людини й народів, які можуть гарантувати майбутній мир і примирення в Європі та світі (3)[2]. Але водночас Папа застерігав від абсолютизації можливостей діалогу в облаштуванні суспільного миру, що створило б прецедент терпимості до дії зла (політика умиротворення, неадекватний пацифізм), що неприпустимо з огляду на принципи християнської етики. Істинний діалог, як його трактував Йоан Павло II, не виключає, а допускає право на опір насильству й право на протест сумління. Боротьба за суспільний мир, як підсумовував Йоан Павло II, стає обов'язком усіх людей, особливо тих, хто сповідує християнську віру, не виключаючи лідерів держав і народів, які повинні працювати над тим, «щоб звільнити людство не тільки від многоликого насильства, а й від патологічного страху, що спонукає до розроблення більш складної та смертоносної зброї» (4)[3].

Останні дні життя. Біографи Святого Отця свідчать, що він ніколи не робив таємниці зі своєї хвороби (хвороби Паркінсона). Його фізичні страждання нагадували вірним, що дотримання заповідей Євангелії Життя стають гарантією гідного людського життя за будь-яких обставин. Євангелія Життя спонукає кожну

---

[1] *John Paul II*. Angelus. Day of Pardon. Sunday, 12 March 2000 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/angelus/-2000/documents/hf_jp-ii_ang_20000312.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] *John Paul II*. Homily of His Holiness John Paul II. Monte Cassino, Italy. Friday, 18 May 1979 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/-holy_father/john_paul_ii/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790517_montecassino-_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[3] *John Paul II*. Address of John Paul II to the President of the United States of America, His Excellency, Mister Ronald Reagan. Monday, 7 June 1982 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/-1982/june/documents/hf_jp-ii_spe_19820607_presidente-reagan.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

людину й людське співтовариство загалом діяти так, щоб суспільний устрій своїм законодавством гарантував право кожної людини на гідне життя від початку аж до природної смерті.

23 лютого 2005 р. вийшла в світ остання книга Йоана Павла II «Пам'ять та ідентичність», написана як духовний заповіт християнам і людям доброї волі сьогодення. Книга містить узагальнені роздуми автора щодо суперечливої історії сучасного світу, таємниці розцарювання зла в світі, новітніх небезпек, які загрожують людському життю тощо. У вступі до книги кардинал Йозеф Рацінґер підкреслив, що «у думці Йоана Павла II віра Церкви стає відповіддю в житті і про життя»[1]. Книга Папи містила філософсько-богословське тлумачення соціальної пам'яті (як на рівні окремих людей, так і на рівні цілих народів), що своїми змістовними характеристиками відіграє ключову роль у формуванні й поступі національної та загальнолюдської ідентичності.

Починаючи з 31 березня 2005 р., стан здоров'я Йоана Павла II критично погіршився. У суботу 2 квітня о 21 годині 37 хв. на 84 році життя спочив у Господі 264-й з черги наступника Петра, Папа-слов'янин Йоан Павло II. З цього ж дня розпочалося паломництво вірних усього світу, щоб віддати належні почесті померлому Святішому Отцю.

7 квітня був оприлюднений текст заповіту Йоана Павла II[2], у якому серед іншого було сказано: «То ж пильнуйте, бо не знаєте, котрого дня прийде Господь ваш (див.: Мт. 24, 42) — ці слова нагадують мені останній наказ, який здійсниться тоді, коли Господь зволить. Прагну за ним прямувати і прагну, аби все, з чого складається моє земне життя, приготувало мене до цієї миті. Не знаю, коли вона настане, проте, як і усе, так само і цю мить віддаю до рук Матері мого Майстра: Totus Tuus (цілковито Твій). У тих же материних руках зоставляю насамперед Церкву, а також мою Націю і ціле людство. Дякую усім. В усіх прошу про пробачення. Прошу також про молитву, аби Милосердя Боже виявилося більшим від моєї слабкості та недостойності»[3].

---

[1] *Иоанн Павел II*. Память и идентичность: Memoria e Identità. Введение Йозефа Ратцингера, Папы Бенедикта XVI. — М.: Изд-во Францисканцев, 2007. — С. 7.

[2] Цей документ, написаний польською мовою рукою Йоана Павла II і опечатаний папською печаткою, містив останню волю Понтифіка й був створений за зразком заповіту «великого Попередника і Батька» Павла VI. До тексту заповіту, складеного 6 березня 1979 р., Йоан Павло II, уважаючи його тимчасовим (не остаточним), повертався ще кілька разів, вносячи необхідні доповнення (остання редакція — 18 березня 2000 р.).

[3] Заповіт Папи Римського Івана Павла II. Матеріал з Вікіпедії — вільної енциклопедії [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://uk.wikipedia.org/-wiki/Заповіт_Папи_Римського_Івана_Павла_II, вільний. Назва з екрана. — Мова укр.

8 квітня 2005 р. на площі св. Петра в Римі відбувся похорон Понтифіка, на якому були присутні майже два з половиною мільйони осіб і понад 200 делегацій з усього світу. У церемонії прощання взяли участь Генеральний секретар ООН, президенти й керівники урядів держав світу[1]. Поховальну процесію очолив Префект Конгрегації в справах віровчення кардинал Йосиф Рацінґер. У прощальній проповіді (08.04.2005 р.) Й. Рацінґер нагадав вірним, що заклик Христа «Йди за Мною» (Мт. 19, 21) «можна вважати ключем до зрозуміння послання, що витікає з життя нашого оплакуваного і коханого Папи Йоана Павла II. Його тіло ми кладемо з пошаною в землю, неначе насіння безсмертя. Із серцем, сповненим не лише смутку, а й радісної надії та глибокої вдячності… Благослови нас, Святіший Отче. Ми ввіряємо твою дорогу душу Матері Божій, твоїй Матері, що вела тебе кожного дня і приведе тебе зараз до вічної слави Сина, Ісуса Христа, Господа нашого»[2].

Висновки до розділу 1

1. Духовна біографія Папи Йоана Павла II припала на період загострення кризи сучасної цивілізації, тотальної загрози людському життю на Землі. Драматичні події Другої світової війни, криза людського життя в повоєнні роки мотивували Йоана Павла II до критичного переосмислення виконуваних ним пастирських функцій невід'ємно від потреб подальшого розвитку християнського морального богослов'я та соціального вчення Католицької Церкви.

2. Подолання регресу людського життя, як уважав Йоан Павло II, розпочинається з усвідомлення вірними й людьми доброї волі того, що життя людини є найвищою цінністю загальнолюдської

---

[1] У спеціальному листі Патріарх Київський і всієї Русі-України Філарет висловив щире співчуття всім католикам, дав високу оцінку релігійної, соціальної та миротворчої діяльності Йоана Павла II: «Життя і діяльність спочилого Папи є добрим прикладом служіння миру, утвердження християнських духовних і моральних чеснот у сучасному секуляризованому світі… Папа Іоанн Павло II був не тільки видатним сином польського народу, а й став близьким і зрозумілим наставником для сотень мільйонів католиків різних народів світу. Його миротворча діяльність назавжди залишатиметься гідним прикладом для наслідування і заслужено дістала високу оцінку. … Смерть Папи Іоанна Павла II стала втратою для всіх християн і для всього світу. Нехай Господь упокоїть його душу в Небесних Оселях!» // *Патріарх Філарет*. Листи. — Т. 10. — К.: Вид. відділ УПЦ Київського патріархату, 2014. — С. 505—506.

[2] *Рацінґер Й.* Проповідь, виголошена на похороні Йоана Павла II 8.IV.2005 р. кардиналом Йозефом Рацінґером // Слуги Хреста. — К.: Кайрос, 2006. — С. 33—38.

культури. Людина як особа з притаманною їй гідністю завжди повинна стояти на першому місці в системі соціально-етичних відносин, адже в ній закладено Богоподібну сутність, яку обстоюють релігійна віра та відповідна система фундаментальних цінностей християнства.

У філософсько-богословській рефлексії проблем духовної культури Йоан Павло II виходив з того, що культура — це така реальність, у межах якої людина стає ще більше людяною, ще глибше входить у своє людське буття. Людина як особа стає «автором» і «творцем» культури й реалізує себе в ній, долаючи у такий спосіб стан внутрішньої суперечності. Культура з її морально-етичним (естетичним) потенціалом є чи не єдиним апробованим способом і засобом необхідних соціально-культурних перетворень, вона належним чином скеровує дії та вчинки окремо взятої особи й гарантує поступ цивілізації через подолання кризи життя як панування зла в світі — «культури смерті» — з метою утвердження добра як розбудови культури життя. Сама назва концепції «культура життя» містить відповідь про те, що домінуючого значення в подоланні системної кризи сучасної цивілізації як не вирішеної проблеми між «культурою смерті» і культурою життя набуває саме християнська культура. Розбудова культури життя, на думку Папи, стає чи не єдиною гарантією прогресивного розвитку людського життя загалом та утвердження очікуваної «цивілізації любові».

3. Виконання Папою євангельської місії заступника Петра на Землі поряд з іншим було позначено служінням людському життю, суспільному миру, а отже, й кожній окремо взятій людині, яка потребує любові й захисту. Паломницькі поїздки в ті місця на Землі, де особливо поширилися гріх соціального насильства та «культура смерті», підтверджували його бажання припинити військове протистояння, реально допомогти постраждалому населенню, морально підтримати жертви насильства (молодих і старих, хворих і немічних, голодних і нужденних тощо) і стали прикладом його особистого внеску в облаштування суспільного миру й свідченням його особистої культури життя.

На зламі тисячоліть, у ситуації поширення «культури смерті» (соціального гріха насильства) Йоан Павло II усім генієм своєї душі та духу закликав вірних і людей доброї волі до здійснення духовної революції, нових Надій — культури життя, яка гарантуватиме християнам очікуване Царство Небесне — життя вічне й безкінечне в єдності з Абсолютом через християнську любов, істину, справедливість, свободу, розвиток, мир і щастя.

Розділ 2

Магістеріум Церкви про проблему людського життя та смерті (у світлі енцикліки Йоана Павла II «Євангелія життя»)

Правдива цивілізація знає ціну людському життю, але своєю вищою трансцендентною цінністю вважає нетлінне життя людини. Вона не боїться смерті і зустрічає смерть лице-в-лице, вона не уникає ризику, вона вимагає жертв, але лише заради цілей, гідних людського життя, — заради справедливості, заради істини, заради братньої любові. Вона не легковажить людським життям і не заграє зі смертю, але приймає смерть тоді, коли смерть в очах вільних людей виявляється вищим здійсненням гідності людської особи і початком вічності.

Жак Марітен[1]

Драматичні події людського співжиття XX — початку XXI ст. (світові війни, низка революцій, немотивоване насильство та жорстокість, девальвація духовних цінностей, соціальний і морально-правовий хаос, геноцид окремих націй і народів, відкрите відчуження державної влади від населення, військові конфлікти за переділ впливу на Європейському континенті та ін.) свідчать про те, що людська історія дійшла межі цивілізованих форм свого існування. Соціальне Вчительство Католицької Церкви (Магістеріум Церкви) намагається пояснити найгостріші суперечності людського життя й на основі отриманих результатів запропонувати людському співтовариству рекомендації щодо їх вирішення, справедливо пов'язуючи ці рекомендації з необхідністю подолання кризи духовної культури. Ось чому методологічно правильним для цього дослідження буде попередньо проаналізувати зміст доктринального корпусу соціального вчення Католицької Церкви, що допоможе конкретизувати проблемне поле дослі-

[1] *Маритен Жак*. От Бергсона к Фоме Аквинскому. Очерки метафизики и этики: Пер. с франц. — М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. — С. 115.

дження, поставити ключові завдання та виокремити систему відповідей (логічно доведених аргументів).

Магістеріум Церкви поняттям «соціальне вчення» користується для позначення філософсько-богословського вчення (специфічної соціально-етичної проповіді), яке торкається пропозицій Церкви щодо необхідного та бажаного облаштування соціального життя через створення таких соціально-культурних передумов, які уможливлюють розвиток людського життя, подолання регресивних тенденцій, новітніх загроз людському життю, відновлять зневажену гідність людської особи, сприятимуть реалізації людських прав і свобод у людському співтоваристві. У широкому сенсі соціальне вчення Церкви охоплює всю сукупність теоретичних і практичних положень, які в рекомендаційний спосіб скеровують розвиток соціально-культурного життя невіддільно від цінностей і принципів християнського віровчення. У вужчому сенсі соціальне вчення Церкви віддзеркалює проблеми суспільного життя й пропонує відповіді на них, зафіксовані в окремих концепціях, ідеях, тезах, що містяться в офіційних папських і єпископських документах[1].

Першоджерелами соціального вчення Католицької Церкви є Святе Письмо та праці Святих Отців, які його тлумачать, учення філософів-неотомістів, які концептуально співвідносні із соціальним ученням Церкви та основними положеннями християнської антропології (розумінням сутнісних характеристик людини та сенсу її життя з огляду на її бажану та необхідну Богоподібність) тощо. Соціальне вчення своїм доктринальним корпусом не ігнорує досягнення світських емпіричних і теоретичних наук, які вивчають суспільство та місце людини в ньому й не суперечать християнському віровченню.

Перші спроби релігійного аналізу проблем людського співжиття мають місце в Біблії. Старий Завіт містить об’ємні тексти, які торкаються завдань, пов’язаних зі зміною суспільного устрою, вирішенням актуальних економічних, політичних і культурних проблем тогочасного суспільства. Чимало положень Старого Завіту безпосередньо торкаються питань морально-етичної культури Стародавнього Ізраїлю, але водночас у них відображені го-

[1] Поняття «соціальне вчення Церкви» почасти використовують як синонім поняття «соціальна доктрина Церкви», але насправді зміст цих понять не є тотожним. Спільним для них є те, що вони віддзеркалюють одну й ту ж саму частину соціальної реальності (соціальні відносини), але за своїм предметом вони відрізняються тим, що відбивають дві різні характерологічні риси суб’єктів соціальної дії. Термін «доктрина» має теоретичне навантаження, а термін «учення» торкається історичного аспекту та практичного використання набутих знань у суспільно значущій практиці.

ловні соціальні принципи, дотичні до вирішення соціальних завдань, які мають універсальну значущість. Прикладом слугують і ті положення Нового Завіту, які обґрунтовують необхідність захисту бідних, хворих, мандрівників, ув'язнених (Мт. 25, 31—46; Лк. 14, 12—14; Діян. 4, 32—37; Євр. 13, 1—6; Як. 2, 15—16; 1 Йо. 3, 17). Окремі положення містять перелік взаємних прав та обов'язків членів сім'ї (Еф. 5, 22—33; 6, 1—4; Кол. 3, 18—21), формулюють норми й вимоги необхідного та бажаного ставлення громадян до своєї держави (Мк. 12, 17; Рим. 13, 1—7), військової служби (Лк. 3, 14) тощо.

Хрестоматійним прикладом урахування специфіки тогочасного життя для ефективної проповіді християнських цінностей слугує відома настанова св. Павла своєму учневі Тимотею: «Проповідуй слово, наполягай вчасно і невчасно, картай, погрожуй, напоумлюй із усією терпеливістю і наукою, бо буде час, коли люди не знесуть здорової науки, але за своїм бажанням зберуть навколо себе вчителів, щоб уприємнювати собі слух, і від правди відвернуть вухо, а повернуться до байок, Ти ж будь тверезим у всьому, знось напасті, виконуй працю євангеліста, виконуй свою службу» (2 Тим. 4, 2—5).

Виконання зазначеної вище вимоги й сьогодні підтримує Магістеріум Католицької Церкви у вивченні соціально-культурних проблем, які свідчать про існування системної кризи сучасної цивілізації (як «цивілізації смерті», за Йоаном Павлом II) та існування надактуальної потреби її подолання шляхом втілення нового революційного змісту християнської культури в людське співжиття. Драматизм подій новітньої історії (поява різновекторних політичних ідеологій, гостро суперечливий розвиток економічних, політичних, культурних відносин) призвели до того, що Магістеріум Церкви актуалізував завдання не відставати від потреб часу у вивченні суперечливих процесів розвитку людського життя й особливо новітніх загроз («культури смерті»), що можуть зробити його взагалі неможливим.

Одним із перших християнських богословів, які почали досліджувати специфіку соціокультурного життя другої половини XIX ст., з огляду на позицію Магістеріуму Католицької Церкви, став Папа Лев XIII, який в енцикліці «Rerum Novarum» виокремив низку теоретичних положень, що в подальшому лягли в основу формування Соціальної доктрини Церкви. Головними з них були:

1) значення особистісного аспекту праці, яка не може бути зведена лише до товару, ціну якого визначають попит і пропози-

ція. Людська праця завжди має подвійний вимір: по-перше, це її особистісний характер, тому що «сила, яка діє, пов'язана з особистістю і є виключною власністю того, хто діє», а по-друге, необхідний характер, позаяк «без результатів праці людина не зможе жити, і самозбереження є законом природи, до якого варто прислухатися» (44)[1]. Але водночас справжню цінність самої людини становлять її моральні якості: «справжня цінність і гідність/шляхетність людини лежать в її моральних якостях, тобто в силі доброчесності, яка рівною мірою досяжна і високим, і низьким, і багатим, і бідним» (24)[2];

2) існування нерозривного зв'язку між економікою і духовною культурою — економічне життя не може бути відокремлене від духовності, моральності, принципів справедливості й милосердя. Словами Папи Лева XIII, «хіба може бути перевагою матеріальне благополуччя, якого намагається досягти людина праці, якщо вона наражає на небезпеку свою душу через відсутність духовної їжі? Яка користь людині, як цілий світ здобуде, а занапастить власну душу? (Мт. 16, 26)» (57)[3];

3) намагання Церкви брати участь у вирішенні соціальних проблем. Церква має право й обов'язок брати участь у вирішенні соціальних проблем, які є не лише пріоритетом держави, а й мають певний релігійний контекст і значення. Як зазначав Лев XIII, «немає жодного посередника більш потужного, ніж релігія в залученні багатіїв і робітничого класу до спільності, нагадуючи кожній стороні її обов'язки перед іншою, і особливо обов'язок справедливості» (19)[4];

4) сьогодні не існує універсальних засобів вирішення соціальних проблем. Ні капіталізм (економічний лібералізм), який побудований на взаємозалежності праці й капіталу (19)[5], ні соціалізм з його «хитрими обіцянками великих результатів…, які зазвичай виявляються марними жалями і тяжкими втратами» (20)[6] не є універсальними засобами вирішення соціальних проблем;

5) соціальне життя потребує правового вирішення проблем. Держава, як і суспільство загалом, має право й обов'язки вирішу-

---

[1] *Leo XIII*. Rerum Novarum. Encyclical of Pope Leo XIII on capital and labor [Електронний ресурс]. — електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/-holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] Там само

[3] Там само.

[4] Там само.

[5] Там само.

[6] Там само.

вати соціальні питання шляхом утвердження законів, які б гарантували справедливі умови оплати праці трудящих, охороняли права приватної власності та давали гарантію соціального благополуччя всьому суспільству (32—37)[1]. Як стверджував Лев XIII, «об'єктом державного правління має бути не користь правителя, а користь тих, для кого його здійснюють» (35)[2], пам'ятаючи, що головний принцип правового регулювання полягає в тому, «що закон не повинен робити більше, ні йти далі, ніж це потрібно для усунення причини зла або викорінення зла» (36)[3];

6) існує невід'ємне право громадян на об'єднання задля захисту своїх прав. На думку Папи Лева XIII, природне прагнення людини жити в суспільстві лежить в основі права об'єднуватися для захисту своїх прав (51)[4], але здійснювати захист необхідно законним (зокрема й за законами Євангелія) шляхом (54—55)[5].

Перша половина XX ст. була позначена публікацією низки нових документів Магістеріуму Католицької Церкви, серед них і соціальна енцикліка Папи Пія XI (правив 06.02.1922—10.02.1939 рр.) «Quadragesimo Anno» («Сорокий рік», 15.05.1931 р.), яка була присвячена сороковій річниці «Rerum Novarum». У цій праці було вперше використано поняття «disciplina socialis catholica», «the teaching on the social and economic question» («католицьке соціальне вчення») (18)[6]. Згодом здобутки Соціального Вчительства Церкви збагатили творчі доробки Йоана XXIII — енцикліки «Mater et Magistra», «Pacem in Terries», а ще пізніше — рішення Другого Ватиканського Собору. Дуже важливими стали праці Папи Павла VI: соціальна енцикліка «Populorum Progressio», апостольське послання «Octogesima Adveniens».

Засадничого значення набули соціальні енцикліки Йоана Павла II «Laborem Exercens», «Sollicitudo Rei Socialis», «Centesimus Annus» та його духовний заповіт «Memoria e Identità». Сучасне соціальне вчення Церкви репрезентують енцикліки папи Венедикта XVI «Deus Caritas Est» («Бог є любов», 25.12.2005 р.), «Caritas in Veritate» («Любов у правді», 29.06.2009 р.) та праці папи Франциска, наприклад, «Porta Fidei» («Двері віри», 01.10.2012 р.),

---

[1] Там само.
[2] Там само.
[3] Там само.
[4] Там само.
[5] Там само.
[6] *Pius XI*. Quadragesimo Anno. Encyclical of Pope Pius XI on reconstruction of the social order [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http:// www.-vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

енцикліка «Lumen Fidei» («Світло віри», 29.06.2013 р.), апостольське повчання «Evangelii Gaudium» («Радість Євангелія» 24.11.2013 р.), послання на Всесвітні дні миру «Братерство — основа миру й шлях до нього» (01.01.2014 р.), «Вже не раби, але брати і сестри» (01.01.2015 р.).

Окрім документів, розроблених очільниками Ватикану — Папами Римськими — апробованим джерелом соціального вчення Католицької Церкви є документи єпископських комісій, синодів, конференцій тощо, окремі дослідження філософів-неотомістів, що дали змогу виокремити та систематизувати головні положення, тези, категорії й поняття, які становлять основу доктринального корпусу соціального вчення Церкви. Узагальнений аналіз доктринального корпусу соціального вчення зроблений у документі «Компендіум соціальної доктрини Церкви», підготовленому та надрукованому Папською Радою «Справедливість і мир» (у 2004 р.). Доктринальний корпус обґрунтовується положеннями Святого Письма, але визначальними в ньому є апробовані історією цінності та принципи соціально-етичного вчення Церкви (як «узагальнені істини християнської віри» про людину й суспільство). До цінностей, які сприяють поступу суспільного життя, належать істина, свобода, справедливість, розвиток. Самодостатньою цінністю та водночас принципом є християнська любов, любов водночас є найвищим універсальним критерієм етики людських взаємовідносин. Стратегію соціокультурного розвитку сучасного світу було ухвалено й рекомендовано до практичного використання вірними та людьми доброї волі на Другому Ватиканському Соборі в пастирській Конституції «Gaudium et Spes». На думку очільників Католицької Церкви, реалізація в людському співтоваристві християнських цінностей і принципів (кращих зразків моральної поведінки християн) сприятиме подоланню «кризи людського життя» і дасть можливість продовжити розбудову обіцяного Царства Небесного вже сьогодні: «На цій землі оте Царство існує вже в тайні; а після приходу Господа буде завершене»[1].

«Gaudium et Spes» наголосила на значенні християнської любові як найпотужнішого знаряддя розбудови «царства правди і життя, царства святості і благодаті, царства справедливості, любові і миру»[2]. Християнська любов обґрунтовується положен-

[1] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 542.

[2] Там само.

нями Святого Письма та христоцентризмом, християнською антропологією. Ось чому частина філософів-неотомістів (насамперед та, яка досліджує дію природного закону в житті людини) цілком виправдано користується досягненнями соціальної філософії та соціально-гуманітарних наук як аргументами на користь соціального вчення Церкви та задля актуалізації його практичної складової як серед християн, так і серед людей доброї волі.

Магістеріум Церкви озвучив позицію, згідно з якою предмет соціального вчення збігається з причиною її існування, таким предметом є окремо взята людина, яку Ісус Христос віддає під опіку й відповідальність Церкві. Церква відповідає «за ту людину, яка є єдиним на землі створінням, яку Бог створив заради неї самої, і щодо якої Він має свій задум, тобто частку у вічному спасінні, як це нагадує Другий Ватиканський Собор»[1]. В енцикліці «Redemptor Hominis» («Відкупитель людини», 04.03.1979 р.) Йоан Павло II підкреслював, що Церква та її соціальне вчення не може залишити людину на самоті з її проблемами: «Людина у всій істині свого існування, свого особистісного й водночас суспільного, соціального буття — серед рідних, у суспільстві, на різних рівнях і в різноманітному оточенні, серед своєї нації, свого народу (і, можливо, ще більше серед свого клану чи племені), у колі всього людства — така людина і є перший шлях, яким повинна йти Церква в здійсненні своєї місії» (14)[2]. Християнська Церква має піклуватися про поступ соціального життя, ураховуючи, що від апробованих цінностей духовної культури — любові та справедливості — залежать безпека та цілісний розвиток кожної людини, заради якої і функціонує будь-яка спільнота людей.

Наприкінці XX — на початку XXI ст. предмет соціального вчення Католицької Церкви набув революційного розширення — від рівня окремо взятої людини як особи до необхідності цілісного бачення особи як суб'єкта суспільного розвитку загалом, ураховуючи суперечливий характер людських взаємовідносин сьогодення. Йоан Павло II стверджував, що цілісне бачення сучасної людини охоплює сутнісні характеристики

---

[1] *Іван Павло II*. Сотий рік (Centesimus Annus) Енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II з нагоди сотої річниці енцикліки Rerum Novarum. — К.: Кайрос, 2001. — С. 91.

[2] *Іван Павло II*. Енцикліка Redemptor Hominis (Відкупитель людини) [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http:// www.vatican.va/holy_father/-john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

особи, ціннісні орієнтації й критерії її дій і вчинків, і водночас пропонує людству відповідні норми бажаних дій[1]. Католицька Церква своїм соціальним ученням має на меті не стільки вирішувати соціально-політичні проблеми сучасного суспільства, скільки апелює до системи ціннісних орієнтацій вірних християн, насамперед до їхнього сумління, що має стати головним чинником їхнього цілісного та інтегративного розвитку. Водночас Магістеріум Церкви намагається зробити практично значущими релігійну місію (євангелізація) та суспільно-етичні цілі (керування поведінкою християн) свого служіння. Навчаючи та поширюючи соціальне вчення серед вірних і людей доброї волі, Католицька Церква здійснює свою євангелізаційну місію в людському співтоваристві[2]. Моральною основою цього вчення є ідея про те, що питання, які стоять перед Соціальним Вчительством, — «це передусім моральні питання; і ні аналіз проблеми розвитку як такої, ні засоби подолання сучасних труднощів не можуть оминути цього суттєвого виміру»[3]. Можна стверджувати, що діяльність Церкви в поясненні й наданні відповідних рекомендацій щодо вирішення суспільно значущих проблем є невіддільною від залучення вірних до системи християнських соціально-етичних цінностей, в єдності з якими й стає можливим подолання тих соціальних гріхів, що лежать в основі кризи сучасної цивілізації. У такому контексті соціальне вчення відтворює необхідний рівень мотивації, директивний вектор соціокультурного життя та імперативний зміст сумління, яке виконує функцію посередника між об'єктивними загальними нормами моралі й конкретними соціальними проблемами.

У своїх рекомендаціях Магістеріум Церкви акцентує на принципі християнського гуманізму. Як зазначав Папа Павло VI, оцінюючи діяльність Католицької Церкви, її «кінцевою метою є справжній гуманізм»[4], цей гуманізм має звільнити людину від усього, що її пригнічує, «але передусім від гріха та зла» (9)[5]. Йоан Павло II також підкреслював, що Церква опікується не абст-

---

[1] *Іван Павло II*. Енцикліка «Sollicitudo Rei Socialis — Турбота про соціальні справи» Вселенського Архієрея Івана Павла II. — Львів: Свічадо, 2011. — С. 56—58.

[2] Там само. — С. 57.

[3] Там само.

[4] *Павло VI*. Енцикліка «Populorum Progressio — Розвиток народів» Вселенського Архієрея Папи Павла VI. — Львів: Свічадо, 2011. — С. 25.

[5] *Paul VI*. Octogesima Adveniens. Apostolic letter of Pope Paul VI [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/-apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

рактною людиною, а долею реальної людини, «конкретною», «історичною», Церква дбає про кожну окрему особу, оскільки кожна з них бере участь в таїні втілення та відкуплення, через яку Христос навіки поєднався з кожним силою правди й любові (13)[1]. Загалом соціальне вчення Церкви має на меті спрямувати поступ суспільства й особи на шлях суспільного миру та злагоди, послуговуючись для цього любов'ю та справедливістю як засадничими цінностями в розбудові нової цивілізації на Землі як прообразу Царства Небесного.

Визначальним напрямом євангелізаційного служіння Соціального Вчительства є критика й засудження соціального гріха, «многоликого» насильства — «зла і несправедливості»[2]. Останнє віддзеркалює зміст настанови Другого Ватиканського Собору, згідно з якою необхідно викривати й боротися із соціальним гріхом, наприклад, з гріхом насильства та несправедливості, там, де він має місце[3]. Християнська Церква бере на себе відповідальність за виконання функції захисника зневажених прав людини серед незахищених, бідних, найменших і найслабших. Що більше гріха існує в соціальному житті[4], що більше насилля й несправедливості існує в світі, то гострішою стає потреба їх негайного викриття та подолання. Церква пропонує апробований універсальний метод викриття та подолання соціального гріха — реалізацію в соціальному житті системи християнських етичних цінностей і принципів соціальної практики.

Потреба подолання «кризи людського життя» є складовою місіонерської діяльності Церкви, яка здійснюється за допомогою етичних цінностей християнства та апробованих принципів соціальної практики, що сприяє її гуманістичному наповненню. Увесь склад Церкви — священики, богопосвячені особи, миря-

---

[1] *Іван Павло II*. Енцикліка Redemptor Hominis (Відкупитель людини) [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http:// www.vatican.va/holy_father/-john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] *Іван Павло II*. Енцикліка «Sollicitudo Rei Socialis — Турбота про соціальні справи» Вселенського Архієрея Івана Павла II. — Львів: Свічадо, 2011. — С. 58.

[3] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 526.

[4] За влучним виразом Папи Пія XII, «найбільшим гріхом сучасного світу є те, що люди почали втрачати почуття гріха» // *Pius XII*. Radio message of His Holiness Pius XII to participants in the National Catechetical Congress of the United States in Boston. Pontifical Palace in Castel Gandolfo. Saturday, 26 October 1946 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http:// www.vatican.va/holy_father/pius_xii/speeches/1946/-documents/hf_p-xii_spe_19461026_congresso-cathechistico-naz_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

ни — повинні брати участь у вирішенні проблем соціального життя відповідно до їхнього покликання, обдарованості та прагнення послужити Богу. «Перед лицем таких різних ситуацій, — зазначав Павло VI, — дуже важко надати особливе повідомлення і висунути таке рішення, яке б мало універсальну значущість. Однак це не наша мета, і це не наша місія. Тільки від християнських спільнот залежить об'єктивний аналіз ситуації, яка склалась у їх власній країні, щоб пролити на нього світло незмінних слів Євангелія та залучити принципи відображення, зразки розсудливості та спонуки до дії» (4)[1]. Ось чому соціальне вчення Церкви подається як результат узагальнення системи моральних цінностей і принципів християнського віровчення з його невід'ємними атрибутами — гідністю, авторитетом і динамізмом. У такому значенні «перед лицем стількох нових питань Церква докладає всіх зусиль до того, щоб відповісти на виклики й дати відповідь у своїй власній сфері очікуванням людства. Якщо сучасні проблеми є першочерговими з огляду на їх широту та невідкладність, невже людство немає засобів їх вирішення? Соціальне вчення Церкви з усім його динамізмом супроводжує людство в їх пошуку …щоб безкорисливо й уважно служити найбіднішим» (42)[2].

Регресивні явища в розвитку сучасної цивілізації (які свідчать про поширення «соціального гріха насильства») визначили специфіку пріоритетів суспільно значущих досліджень Магістеріуму Церкви в другій половині XX — на початку XXI ст. Прикладом слугує актуалізація досліджень проблеми суспільного миру (вивчення переходу від стану соціального насильства до рівня діалогу), потреби ліквідації або, у разі неможливості, зменшення деструктивних проявів екологічної кризи, нейтралізація антагоністичного конфлікту між багатими й бідними в суспільному житті тощо. Беручи до уваги «глобалізаційну» складову «кризи соціального життя», Магістеріум намагається скерувати розвиток суспільно-культурних процесів у бік християнської любові до ближнього, нового гуманізму та оптимізму. Акцент на «глобалізаційній» складовій соціального вчення віддзеркалив досвід Магістеріуму у вирішенні найгостріших проблем морально недосконалого суспільства на основі норм і вимог христи-

---

[1] *Paul VI*. Octogesima Adveniens. Apostolic letter of Pope Paul VI [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/-apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] Там само.

янської етики. Останнє стає важливим аргументом на користь тези про можливість утвердження етики життя в соціальному бутті як прообразу розбудови нової глобальної цивілізації — «цивілізації любові».

Соціальне вчення Церкви, на думку Йоана Павла II, не повинно тлумачитись як окрема політична ідеологія або окремий «третій шлях» між лібералізмом і колективізмом («ліберальним капіталізмом і марксистським колективізмом»[1]). Воно є насамперед християнською морально-богословською рефлексією соціальних аспектів людського життя. Соціальні знання є єдністю віри і розуму[2]. Ці знання потрібно сприймати як певний підсумок філософсько-богословської рефлексії — «формулювання в результаті глибоких роздумів у світлі віри та церковної традиції над складною реальністю людського існування в суспільстві та міжнародному співтоваристві. Її основна мета — тлумачити ці реалії, визначаючи їх відповідність чи не відповідність євангельській науці про людину і її покликання, яке водночас є і земне, і трансцендентне»[3].

Відкритість філософсько-богословської рефлексії до інших галузей гуманітарного знання дає їй нові аргументи, достовірність, конкретність і актуальність. Завдячуючи досягненням філософії та інших суспільно-гуманітарних наук, Магістеріум Католицької Церкви отримує вивірені знання про сутність людини та сенс її життя, що допомагає переконливіше спілкуватись як з вірними, так і з людьми доброї волі, сумлінно й відповідально здійснювати свою місіонерську діяльність. «Гуманітарні дисципліни і філософія, — зазначає Йоан Павло II, — дають змогу показати центральне місце людини в суспільстві, допомагають людині усвідомити себе як «істоту соціальну». Однак істинну сутність людина може осягнути тільки через віру, і саме з віри бере свій початок соціальна наука Церкви; черпаючи з науки і філософії, вона допомагає людині прямувати дорогою спасіння»[4]. З іншого боку, принципи міждисциплінарності, поліконцептуальності та

---

[1] *Іван Павло II*. Енцикліка «Sollicitudo Rei Socialis — Турбота про соціальні справи» Вселенського Архієрея Івана Павла II. — Львів: Свічадо, 2011. — С. 57.

[2] *Іван-Павло II*. Енцикліка Fides et Ratio Святішого Отця Івана-Павла II до єпископів Католицької Церкви про співвідношення віри й розуму. — К.: Кайрос; Львів: Свічадо, 2000. — 152 с.

[3] *Іван Павло II*. Енцикліка «Sollicitudo Rei Socialis — Турбота про соціальні справи» Вселенського Архієрея Івана Павла II. — Львів: Свічадо, 2011. — С. 57.

[4] *Іван Павло II*. Сотий рік (Centesimus Annus) Енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II з нагоди сотої річниці енцикліки Rerum Novarum. — К.: Кайрос, 2001. — С. 92.

плюралізму дають можливість світській соціальній філософії, а разом з нею й окремим гуманітарним наукам отримати новий рівень світоглядної культури, осягнути перспективу сенсу людського життя й гідності особи, які критично переосмислюються й по-новому актуалізуються Соціальним Вчительством Католицької Церкви.

Адресатом проповідей Соціального Вчительства є насамперед віруючі люди, які несуть моральну відповідальність перед Богом і самими собою. Завдячуючи християнській етиці, Католицька Церква, невід'ємно від біблійних заповідей, спонукає вірних до моральних дій і вчинків, що відбивають у собі сутнісні характеристики людини. Соціальне вчення наголошує на специфічній (моральній) відповідальності кожної віруючої людини за участь або не участь у процесі розвитку суспільного життя, тобто відповідальності за виконання або не виконання політичних, економічних та адміністративних обов'язків як перед Богом, так і перед людським співтовариством загалом. Відповідальність за здійснення світської місії Церкви лежить, як зазначено в «Gaudium et Spes», на вірних: «Християнин, який занедбує свої земські обов'язки, тим самим занедбує свої обов'язки супроти свого ближнього, що більше супроти самого Бога і виставляє своє вічне спасіння на небезпеку. Радше нехай тішаться християни з того, що за взором Христа, який був ремісником, можуть виконувати свої земські заняття, згортаючи свої людські, сімейні, професійні, наукові чи технічні змагання разом з релігійними благами в одну життьову синтезу, яка в своєму найвищому ладі все спрямовує на славу Бога»[1].

Водночас обґрунтовується дуже важлива теза, згідно з якою соціальне вчення Церкви має універсальний євангельський зміст, що збігається з позицією людей доброї волі, які своїм сумлінням і розумом можуть осягнути гуманістичний потенціал, який міститься в пропонованих моральних цінностях християн. Ось чому результати філософсько-богословських досліджень суспільного Буття адресуються не тільки християнам, а й усім людям доброї волі, представникам інших церковних спільнот і людям, які не належать до жодної релігійної громади.

Наприкінці XX — на початку XXI ст. Католицька Церква озвучила свої тривоги щодо «кризи людського життя» в сучас-

[1] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 549.

ній цивілізації, яка знайшла свій вираз в існуванні гранично небезпечних загроз людському життю та приниженні гідності особи (у розгортанні «культури смерті», за визначенням Йоана Павла II). Тому головною проблемою соціально-етичних досліджень Магістеріуму Церкви залишається нині подальший аналіз сутнісних характеристик людини та сенсу її життя, але з урахуванням нових соціально-культурних обставин (системної кризи сучасної цивілізації), у межах яких людина самореалізується (здійснює свободу волевиявлення). З огляду на це, Йоан Павло II визнавав, що ефективність теолого-богословських досліджень сфери суспільно значущих процесів залежить і від діалогу зі світськими формами наукового знання й насамперед соціальною філософією.

Як уже зазначалося, в енцикліці «Fides et Ratio» Йоан Павло II доводив необхідність використання досягнень світської філософії для зміцнення внутрішньої логіки богословського вчення, яке бере з філософії необхідну методологію аргументації та водночас користується її основними поняттями й категоріями. Папа підкреслював, що «Церква вбачає у філософії дорогу, яка веде до пізнання головних істин про життя людини. Водночас Церква визнає філософію необхідним знаряддям, яке допомагає глибше пізнати віру й передати істини Євангелії тим, хто їх ще не знає»[1]. Позитивна взаємодія світської філософії та соціально-етичного вчення Католицької Церкви залежить від спільного використання апробованих науковим пізнанням таких понять, як «людина», «особа», «суспільство», «свобода», «совість», «справедливість», «моральність», «любов», «щастя» тощо[2]. Ві-

---

[1] *Іван-Павло II*. Енцикліка Fides et Ratio Святішого Отця Івана-Павла II до єпископів Католицької Церкви про співвідношення віри й розуму. — К.: Кайрос; Львів: Свічадо, 2000. — С. 10.

[2] Християнські богослови обстоюють тезу, згідно з якою філософія володіє лише ймовірними знаннями про людське Буття, ймовірність долається лише абсолютами релігійного світогляду, вірою в найвищий абсолют — Бога. Тому, як уважав Йоан Павло II, саме «в вірі бере свій початок соціальна наука Церкви; черпаючи з науки і філософії вона допомагає людині прямувати дорогою спасіння» // *Іван Павло II*. Сотий рік (Centesimus Annus) Енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II з нагоди сотої річниці енцикліки Rerum Novarum. — К.: Кайрос, 2001. — С. 92.

Ймовірнісний характер філософських знань про суспільне життя не заважає соціальному вченню Церкви (після критичного переосмислення) використовувати в своїх дослідженнях значну частину категоріально-понятійного апарату різних філософських систем (насамперед філософської антропології), «щоб краще втілити в життя одну-єдину істину про людину в мінливих соціальних, економічних і політичних умовах, воно (соціальне вчення. — Авт.) налагоджує діалог з різними дисциплінами, які досліджують людину, і засвоює все цінне, що в них є» // *Іван Павло II*. Енцикліка Сотий рік (Centesimus Annus) Енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II з нагоди сотої річниці енцикліки Rerum Novarum. — К.: Кайрос, 2001. — С. 97.

домо, що для своїх висновків (теоретичних обґрунтувань) Соціальне Вчительство послуговується поняттями й термінами томізму та неотомізму, але водночас Магістеріум не нехтує категоріально-понятійним апаратом світської соціальної філософії, філософської антропології, філософії глобальних проблем сучасності тощо. Прикладами подібного «діалогового» взаємозбагачення є використання в соціально-етичному вченні Церкви таких узагальнених понять, як «життя» і «смерть», і пов'язаних з ними термінів, що конкретизують проблемне поле цього дослідження.

2.1. Поняття «життя» в філософії та католицькому богослов'ї

Філософія пропонує позицію, згідно з якою зміст поняття «життя» не підлягає експліцитному визначенню й виявляє свої характеристики лише в контексті різноманітних філософських, наукових чи релігійних або інших тлумачень (концепт «життя»). Ті чи ті інтерпретації розкривають зміст концепту «життя» в біологічному, космопланетарному, містичному, культурно-історичному та інших сенсах. Філософська рефлексія життя має давню традицію: більшість античних мислителів не розділяли світ живого та неживого, а весь довколишній світ (природу) уважали живим, який існує вічно та незмінно в просторі й часі. Згідно з пануючою в той час ідеєю гілозоїзму, уся матерія мислить, а відтак вона є живою. Ранні міфологічні уявлення про світ також підтримували ідею живої матерії — усе, що існує в світі природи, має свою душу, тож природа була носієм живого, одухотвореного (анімізм). Наявність душі проголошували головною ознакою життя.

Платон (427—347 рр. до н. е.) визнавав існування світової душі, яка була передумовою Божественного Життя. Світова душа проголошувалася вищою формою життя (розумом, відірваним від матеріального тіла). Ця ідея обґрунтовувала суперечність між «недосконалим» тілом і «вічним» розумом. Загалом філософи Стародавньої Греції говорили про життя як добро (благо). Філософи-богослови Середньовіччя намагалися поєднати ідеї Платона з висновками догматичного богослов'я, але завершене вирішення проблеми життя лежало за межами

їхніх безпосередніх можливостей[1]. Сучасна католицька філософська рефлексія запропонувала власний варіант відповіді та систему аргументації щодо формулювання та вирішення проблеми людського життя.

Філософсько-богословський варіант бере до уваги апробоване визначення поняття «життя», згідно з яким воно є буттям «конкретних природних створінь, біологічних видів, що зберігають своє існування завдяки самовідтворенню в межах заміни одного покоління іншим»[2]. Водночас християнські богослови наголошують на тому, що людське життя — це «спосіб існування окремої людини як особи, яка розвиває свою біографію в просторі й часі»[3]. Перше визначення виокремлює онтологічний контекст, а друге — антропологічний контекст як розвиток людини, що підтверджується всією культурою людства. Філософсько-богословське визначення поняття «життя» враховує позицію світської філософії, згідно з якою терміном «життя» користуються для позначення суперечливої взаємодії між феноменом життя та смер-

---

[1] Життя ретельно вивчалося філософами та науковцями Нового часу. Наприклад, Р. Декарт та його послідовники, представники «фізіологічного автоматизму», П. Бейль, Д. Дідро, Ж. Ламетрі, К. А. Гельвецій, П. Гольбах та інші намагалися дати механістичне пояснення життю. Інші філософи-науковці (Х. Вольф, Ф. Шталь, І. Ф. Блюменбах, К. Карус) акцентували на існуванні самостійної життєвої сили (vis vitalis), яка не зводилася до простих фізичних сил. Віталісти спиралися на телеологію Аристотеля (384—322 рр. до н. е.) та його ключове поняття ентелехії, як «актуальної дійсності предмета на відміну від його потенції (можливості буття)», що віддзеркалює «єдність матеріальної, формальної, діючої та цільової причин» // Філософський енциклопедичний словник. — К.: Абрис, 2002. — С. 200. Протиставлення механістичного і віталістського підходу в XVIII — на початку XIX ст. частково зменшилося завдяки метафізиці. Висока репутація біології XIX—XX ст. (еволюційної теорії та фізіології) наповнила концепт «життя» «натуралістичним» змістом. Водночас у філософії сформувався напрям «філософії життя», представники якого (Ф. Ніцше, В. Дильтей, Г. Зиммель, О. Шпенглер, А. Бергсон та ін.) критично переосмислювали раціоналізм, який, на їхній погляд, не надавав істинного тлумачення феномену життя. Вони вважали, що пояснення життя за допомогою фізіології та біології унеможливлює вичерпну відповідь на запитання про сенс життя людини та суспільства загалом. Починаючи з XIX ст., тема людського життя домінує майже в усіх філософських напрямах (феноменології, персоналізмі, екзистенціалізмі, неотомізмі та ін.), які, крім гуманітарного виміру, досліджували життя в усіх інших формах його прояву. Особливо поширеним було тлумачення життя як безперервного творчого процесу, який здійснюється не на основі раціонального та логічного, а лише завдяки інтуїції, емпатично-чуттєвого та образно-символічного сприйняття. Людське життя розуміли як проблему єдності життя, знання про життя людини та самоусвідомлення людиною самої себе. Уже у XX ст. інтерес до проблеми життя привів до появи чималої кількості синтезованих підходів тлумачення феномену життя, що існували на межі наукових, філософських, метафізичних концепцій. Але загалом проблема життя (адекватне розуміння складових частин, дослідження сенсу, значення, цінності та мети життя) залишалася предметом гострих дискусій і вимагає подальшого обговорення. Для світської філософії та науки феномен життя до сьогодні залишається найвеличнішою світовою загадкою.

[2] Католическая энциклопедия. — Т. I. А—З. — М.: Изд-во Францисканцев, 2002. — С. 1855.

[3] Там само.

тю (міри життя й смерті). У визначенні поняття «життя» богослови послуговуються біблійними аргументами, насамперед тими, які свідчать про те, що життя є протилежністю смерті та індивідуальною життєвою силою, а носієм життя є душа[1]. У синтезі положень Старого й Нового Завітів сформувалася христологічна концепція з власною широкою системою аргументації щодо визначення поняття «людське життя»:

— Ісус Христос є провісником людського життя на Землі. Згідно з проповіддю Ісуса Христа, життя є дорогоцінністю, яка важливіша, ніж їжа. «Хіба життя не більш — їжі, тіло — не більш одежі?» (Мт. 6, 25); урятувати будь-яке життя є набагато важливішим, ніж дотримуватися святості суботи («Годиться в суботу чинити добро чи зло, спасти життя чи погубити?» (Мр. 3, 4)), тому що Бог «Він Бог не мертвих, а живих» (Мр. 12, 27). Бог зцілює людей і повертає їх до життя. Бог не терпить смерті, «Господи, якби ти був тут, — мій брат не вмер би!» (Йо. 11, 21). Ця влада давати життя є показником того, що Христос має владу над смертю, гріхом, і Він може дарувати життя помираючій людині, а людям загалом дарувати безсмертне життя. «Я воскресіння і життя. Хто в мене вірує, той навіть і вмерши — житиме! Кожен, хто живе і в мене вірує, — не вмре повіки» (Йо. 11, 25—26). Христос надає істинне життя (Мт. 7, 13—14; 18, 8). Отже, зрозуміло, що перший крок до безсмертя — це саможертовна віра Ісуса Христа (Мт. 16, 25);

---

[1] Ще в Старому Завіті життя тлумачили як протилежність смерті: «…нам жити, а не повмирати» (Бут. 42, 2), «нехай живе…, нехай не вмирає» (Втор. 33, 6). Терміном «життя» користувалися для позначення протиставлення сфери дії зла, нещастя (1 Цар. 17, 22; Іс. 38, 9—21). Цим терміном послуговувалися не просто для позначення тілесного життя, а й для позначення рівня досконалого життя, тому почасти його вживали як епітет. Також поняття «життя» використовували для розрізнення живих і неживих предметів: «Невже з купи пороху зроблять живим каміння, та й ще до того спалене?» (Неєм. 3, 34), образного позначення води (ритуальне «жива вода», «свіжа вода» (Чис. 19, 17)), як початок нового життя «потечуть живі води» (Зах. 14, 8). Життя як дарунок Бога (Втор. 30, 19; Пс. 30, 4; 41, 3). Життя дарується людині як подяка за дотримання заповідей Божих (Втор. 4, 1; 5, 33; 8, 1), як дарунок у досягненні мудрості (Прип. 8, 35; 14, 27; 21, 21). Бог є «джерелом життя» (Пс. 36, 10). Бог є завжди живим завдяки його життєдайній силі та присутності Духа Святого (Втор. 5, 26; Пс. 42, 3; 84, 3; Єр. 10, 10; 23, 36). Життя є складовим понять «вічного життя», «безсмертного життя», «спасенного життя» (Дан. 12, 2).

Новий Завіт життя подає як дарунок людині від Бога (Мт. 4, 4; Лк. 12, 15; Йо. 6, 33; Діян. 17, 25; 1 Тим. 13; Як. 4, 15), для праведних людей життя стає вічним (Лк. 20, 38; Діян. 2, 28; Рим. 2, 7; Йо. 3, 15. 36; 4, 14). В Євангеліях від Йоана і Посланнях Йоана життя є синонімом спасіння, воно є бажаним новим станом Буття людини після смерті, який отримають праведні люди в кінці світу (Йо. 3, 36; Рим. 5, 17). Вічне життя (безсмертя) розпочинається вже на Землі (Йо. 5, 24; 1 Йо. 3, 14). Апостол Павло, розмірковуючи над вічним життям, уважав його результатом глибокої віри в Бога (Рим. 1, 17; Гал. 3, 11). Умовою для вічного життя стає віра в Ісуса Христа (Діян. 13, 48; 1 Тим. 1, 36; Тит. 1, 1) // Католическая энциклопедия. — Т. I. А—З. — М.: Изд-во Францисканцев, 2002. — С. 1857.

— Ісус Христос є життям. Як предвічне слово Христос мав життя вічне й незмінне (Йо. 1, 1—4), утілюючись, він стає «Словом життя» (1 Йо. 1, 1). Отже, може розпоряджатися життям інших (Йо. 5, 26—27) і давати його іншим за необхідності (Йо. 10, 10). Ісус говорив: «Я — путь, істина і життя» (Йо. 14, 6), «Я — воскресіння і життя» (Йо. 11, 25) і «Я — світло світу. Хто йде за мною, не блукатиме у темряві, а матиме світло життя» (Йо. 8, 12). Бог дає право жити Собою подібно до того, як Ісус живе своїм безсмертним Отцем (Йо. 6, 26—58);

— Ісус Христос — керівник людського життя. Христос сам виконує те, що проповідує (вимагає), і для вічного життя інших віддає власне життя (Йо. 10, 11. 15. 17; 1 Йо. 3, 16), щоб знову воскреснути «я кладу моє життя, щоб знову його взяти» (Йо. 10, 17), стати духом «животворним» (1 Кор. 15, 45), дарувати життя всім, хто вірує в Нього. Справою Церкви є проповідувати істину Ісуса Христа: «Ідіть і, ставши в храмі, говоріть до народу всі слова життя цього[1]» (Діян. 5, 20). Останнє становить перший християнський досвід захисту і продовження життя;

— життя в Христі — це перехід від смерті до життя для тих, хто вірує в Ісуса Христа (Йо. 5, 24; Рим. 6, 3. 13). Віруюча людина, яка прагне жити в Христі, прагне жити життям вічним (Йо. 17, 3). Прийнявши Христа, віруюча людина більше не підвладна впливу тіла, вона може безперешкодно пройти через смерть і жити вічно (Рим. 8, 11. 38—39), але вже не для самої себе, а «для того, Хто за них умер і воскрес» (2 Кор. 5, 15). Отже, нове безсмертне життя для віруючої людини є «життя — Христос» (Флп. 1, 21);

— смерть заперечується (поглинається) життям. Християнин вже на землі приймає участь у смерті і воскресінні Христа. Життя, згідно з християнськими істинами, необхідне для того, щоб усе смертне й сама смерть були поглинуті життям (2 Кор. 5, 4); усе тлінне повинно набути форм безсмертя. Це такий вимір існування світу, згідно з яким тілесної смерті не можна уникнути (1 Кор. 15, 35—55). Але тілесна смерть не означає заперечення життя, а навпаки, закріпляє життя в Богові, доводить його до нового рівня розквіту, поглинаючи й перемагаючи смерть (1 Кор. 15, 54). Отже, людське життя з Христом і очікування від Христа воскресіння після смерті стає реальністю (1 Сол. 5, 10), яка можлива зразу після смерті. Перемога над смертю дає людині можливість стати подібною до Бога й бачити Господа таким, яким він є (1 Йо. 3, 2). У цьому полягає сутність перемоги над смертю й набуття

[1] «Життя цього: проповіді Євангелії, що є життям душі».

життя вічного, розтлумаченої та проаргументованої текстами Старого і Нового Завітів[1].

Катехизм Католицької Церкви підтверджує, що істина людського життя буде повністю реалізована тоді, коли здійсниться повне воскресіння (тіла й душі водночас), коли з'явиться «Христос, ваше життя» (Кол. 3, 4), «і смерті не буде більше» (Од. 21, 4), вона буде «повержена» (Од. 20, 14). Усе буде повністю підкорятися Богу, який буде «усім в усьому» (1 Кор. 15, 28). Це буде новий рай, у якому пануватиме безсмертя[2]. Другий Ватиканський Собор визнав положення, згідно з яким Ісус Христос «усією присутністю і об'явленням через слова і діяння, через знаки і чуда, а надто смертю і славетним воскресінням, врешті через зіслання Духа Істини допровадив звіщення до кінця та досконалості й свідченням Божим підтверджує, що Бог з нами, аби визволити від сутінків гріха і смерті й воскресити до життя вічного»[3].

Католицькі філософи-богослови розвивають христологічні аргументи на користь тези про те, що Бог є завжди живим по суті, є першопричиною, яка являє себе людям у подобі Ісуса Христа. Завдячуючи Святому Духу, Бог створює людське життя і рятує Світ: «Бог є життя у внутрішній повноті свого життя: як Бог Отець (живим, що дає життя), як Син (який отримує життя від Бога Отця і є самим життя і дарує життя всім іншим) і як Дух Святий (який, маючи абсолютну свободу в своїх виявах, є животворящою іпостассю)»[4]. У контексті тринітарності Бога життя виявляється в тому, що живим є те, у чому присутній Бог. Живою людина стає тоді, коли присутній в ній Бог (як акт любові до людини) (Пс. 42, 9; 63, 4; 104; Сир. 23, 1. 4). Як дарунок Бога життя має багаторівневі форми вияву (на рівні природи, суспільства й особи) і найвищим рівнем стає поняття «життя Бога». Розмірковуючи над сутністю людського життя в енцикліці «Evangelium Vitae», Йоан Павло II також підкреслює його єдність з відкупною місією Спасителя і як приклад наводить слова Ісуса Христа: «Я прийшов, щоб мали життя» (Йо. 10, 10). Понтифік аргументує:

---

[1] Словарь библейского богословия / Под ред. Ксавье Леон-Дюфура и Жана Люпласи, Августина Жоржа, Пьера Грело, Жака Гийе, Марка-Франсуа Лакана: Пер. с франц. — К.: Кайрос, 2003. — С. 360—365.

[2] Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. — С. 362—364.

[3] Догматична Конституція про Боже Об'явлення «Боже слово — Verbum Dei» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 313.

[4] Католическая энциклопедия. — Т. I. А—З. — М.: Изд-во Францисканцев, 2002. — С. 1857.

«Йдеться про таке життя «нове» і «вічне», яке полягає в єдності з Отцем, — в єдності, що до неї кожна людина є беззастережно покликаною в Синові силою Духа Святителя. Але власне у світлі такого «життя» й набувають абсолютного значення всі аспекти й моменти людського існування»[1]. Неабиякого значення має поняття «життя Бога» для окремо взятої людини, яка покликана стати Його образом і подобою з метою створення відповідного людського співтовариства (Бут. 1, 26; Пс. 73, 23—28; Гал. 2, 20; Флп. 1, 21), у якому встановлюються істинні взаємовідносини на основі любові. Істина життя є водночас любов'ю, яка розвиває єдність особи з Богом і всім світом, є подякою Богу, життя людини стає тотожним спасінню, відповідно до реальної та запланованої єдності з Богом і завдяки Богу. Гріх людини є відмовою від життя, а отже, і від Бога. Помирання (смерть) — це неможливість жити в істині, а покаяння і спокутування гріхів означає нову єдність з Богом, а отже, нове життя.

У філософії неотомізму особистісні виміри поняття «людське життя» набувають ключового значення. Католицький філософ Ігнасіо Караско де Паула аргументує це тим, що життя окремо взятої людини не можна ототожнювати з біологічним буттям людини (життя не є простим виживанням чи самозбереженням). Людина містить у собі «внутрішнє життя», життя як взаємовідношення, життя як історію. Життя людини як особи є способом переживання навколишнього світу, певним досвідом, який передається з покоління в покоління. Людське життя відтворюється безпосередніми діями та вчинками особи, яка керує ним, оберігає його відповідно до власних сутнісних характеристик (Богоподібності). На думку Ігнасіо Караско де Паули, життя людини як особи є відкритою проблемою, що розгортається згідно із задумом Абсолюту. Цей задум здійснюється в контексті життя окремо взятої людини, але він може бути миттєво перерваний смертю, що не заперечує переваги трансцендентної мети (прагнення) особи вийти за межі суперечливого, позначеного смертю життя.

Смерть для людини є повідомленням про те, що «життя має свої межі, необхідні для здійснення суттєвих можливостей людини, яка претендує на образ і подібність до Бога з метою отриман-

---

[1] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з польс. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 3.

ня життя вічного і безсмертного»[1]. Прагнення особи подолати обмеженість матеріального тіла, екстраполювати свої можливості за межі тілесної недосконалості детерміноване двома характеристиками особи — цілісністю та ідентичністю[2]. Цілісність і ідентичність стають певними критеріями рівня розвитку людини, і будь-яке їх приниження стає показником заперечення людини як особи. Важливо зазначити, що до сьогодні чи не найважливішим аспектом досліджень християнської антропології залишається проблема морального виміру людського життя. Життя в системі християнської етики постає як вище благо, що визначає ієрархію всіх інших благ. «Життя як вище благо» стає ключовим принципом біоетики, згідно з яким людське життя є вищою цінністю, що визначає всі інші цінності, якими послуговується особа[3].

Католицькі філософи наголошують на тому, що людське життя наповнюється драматичним змістом свого існування, фактами самознищення, що є показниками його тимчасовості в межах земного буття, яке не дає змоги людині здійснити істинний сенс життя. Позаяк життя є найвищим благом для людини, то його тимчасовість і відчуття незавершеності приводять до осмислення того, що життя є невід'ємним від інших рівнозначних благ, які

---

[1] *Игнасио Карраско де Паула*. Биоэтика. Этика человеческой жизни и целостности личности // Ливио Мелина. Нравственное действие христианина / Ливио Мелина, Теодор Герр, Игнасио Карраско де Паула, Альберто Бонанди, Карло Брешиани / под общ. рук. Л. Мелина. — М.: Христианская Россия, 2007. — С. 145.

[2] Цілісність — це природна й гармонійна єдність особистості, у якій елементи, рівні властивості особи, беруть участь у загальній стратегії розвитку та збереження життя. Цілісність не може стати об'єктом споживацького використання життя та його маніпулювання. Людина як особа, а разом з нею людське співтовариство реалізує цілісність, коли оберігає та відтворює свої сутнісні характеристики: тілесні, душевні, духовні на благо окремої особи та суспільства загалом.

Ідентичність означає виокремлення позиції захисту індивідуального інтересу в процесі взаємодії зі світом природи, соціуму, автокомунікації. Щоб розвиватися в просторі і часі, особі необов'язково ставати кимось іншим, а необхідно дбати про захист власного суверенітету, бути особистістю як у реальному, так і в майбутньому житті. Бути ідентичною самій собі є важливою умовою саморозвитку, самовиховання: «необхідна умова для того, щоб стати самою собою перед лицем інших» // *Игнасио Карраско де Паула*. Биоэтика. Этика человеческой жизни и целостности личности // Ливио Мелина. Нравственное действие христианина / Ливио Мелина, Теодор Герр, Игнасио Карраско де Паула, Альберто Бонанди, Карло Брешиани / Под общ. рук. Л. Мелина. — М.: Христианская Россия, 2007. — С. 146. Для богословського контексту ідентичність має визначальне значення, бо кожна окремо взята людина, згідно з біблійними істинами, має бути ототожнена з Ісусом Христом, але це ототожнення не означає знищення власної ідентичності, а навпаки, її збереження шляхом інтеграції зі світом трансцендентного, яка вдосконалює та розвиває людину як особу.

[3] *Игнасио Карраско де Паула*. Биоэтика. Этика человеческой жизни и целостности личности // Ливио Мелина. Нравственное действие христианина / Ливио Мелина, Теодор Герр, Игнасио Карраско де Паула, Альберто Бонанди, Карло Брешиани / Под общ. рук. Л. Мелина. — М.: Христианская Россия, 2007. — С. 147.

потребують свого завершення в людській біографії. «Просто жити недостатньо; необхідно жити добре»[1]. Людське життя є перманентно відкритою реальністю. «Поки життя не зупинилося, воно продовжує давати надію»[2]. Останнє свідчить про моральний потенціал життя, у процесі якого особа реалізує безкінечну кількість можливостей, які залежать від певних умов. Водночас світ «озвучує» їх перспективу, надії та обіцянки. Будь-яке життя людини стає непересічною цінністю, яка не має обмежень, є одиничним і неповторним, невід'ємним від нових надій і сподівань, завжди відкритим до трансцендентного[3]. Наголошуючи на цінності людського життя, Йоан Павло II підкреслював, що «покликання людини — це життя такої повноти, яка перевищує виміри її земного буття, оскільки передбачає участь у житті самого Бога. На високий рівень цього надприродного покликання вказує велич і надзвичайна вартість людського життя в його земній одміні. Життя в часі є головною умовою, першим кроком і неодмінним складником суцільного та неподільного процесу людського існування»[4]. Про таку повноту життя говорить також Жак Марітен, коли розмірковує про оцінку людського життя. На його думку, оцінка людського життя має парадоксальний характер. «Немає нічого на світі дорожчого за людське життя, — якщо я маю на увазі тлінне життя людини, це твердження абсолютно хибне. Одне-єдине слово дорожче людського життя, коли людина кидає його в обличчя тирану через любов до істини або свободи. Немає нічого на світі дорожчого за людське життя, — якщо я маю на увазі нетлінне життя людини, те, що завершується безпосереднім спогляданням Бога, твердження це є справді істинним»[5].

Моральною складовою людського життя як вищої цінності стає субординоване поняття «особиста гідність». Відомо, що гідним є те, що за своєю сутністю є цінністю, благом, красою, а щодо людини гідність є благо, яке не може бути заперечене іншими благами. Наприклад, гідність людини як особи не може бути критично переосмислена ні в контексті економіки, ні в контексті на-

---

[1] Там само.
[2] Там само.
[3] Там само.
[4] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя / Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич. Редактор доктор теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 4.
[5] *Маритен Жак*. От Бергсона к Фоме Аквинскому. Очерки метафизики и этики : Пер. с франц. — М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. — С. 113—114.

уково-технічного прогресу, ні в контексті інших соціально-культурних цінностей. Людська гідність стає мірою «цінності всіх речей, доступних людині»[1]. Філософи-неотомісти за основу тлумачення людської особи беруть поняття «особиста гідність». Людина є «одиноким сотворінням на землі, яке Бог створив задля Нього самого»[2]. Пріоритет особистої гідності вимагає від людини стати «началом, підметом і метою всіх громадських установ»[3]. На цьому наголошував Йоан Павло II в енцикліці «Redemptor Hominis»[4].

Особиста гідність є визначальним принципом світської етики, який дає змогу бачити в людині мету й ніколи — засіб. Свого часу І. Кант стверджував, що «в порядку цілей людина (а з нею й кожна розумна істота) є мета сама по собі, себто ніколи ніким (навіть Богом) не може використовуватися тільки як засіб, не будучи при цьому водночас і метою, що, отже, людськість у нашій особі має бути для нас самих святою, бо людина є суб'єкт морального закону»[5]. Неотомізм пов'язує особисту гідність з поняттям «вищого рівня досконалості» — Богом. Увесь світ ілюструє Абсолют, і лише людина має право рухатися до Божої досконалості, утверджувати гідність людської особи означає визнавати унікальну цінність живої людини як єдиного, конкретного та неповторного прояву — Бога (як Творця і Відкупителя)[6].

Маємо всі підстави зробити попередній висновок про те, що сучасна католицька філософська антропологія тлумачить феномен «людського життя» як вищу цінність, що є визначальною для всіх інших цінностей. Водночас не заперечується той факт, що людське життя можна визначити через діяльність, яка віддзеркалює суттєві характеристики людини як особи. Кожна особа

---

[1] *Игнасио Карраско де Паула*. Биоэтика. Этика человеческой жизни и целостности личности // Ливио Мелина. Нравственное действие христианина / Ливио Мелина, Теодор Герр, Игнасио Карраско де Паула, Альберто Бонанди, Карло Брешиани / Под общ. рук. Л. Мелина. — М.: Христианская Россия, 2007. — С. 148.

[2] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 525.

[3] Там само.

[4] *Іван Павло II*. Енцикліка Redemptor Hominis (Відкупитель людини) [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/-john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[5] *Кант І.* Критика практичного розуму / Пер. з нім., прим. та післямова І. Бурковського; наук. ред. А. Єрмоленко. — К.: Юніверс, 2004. — С. 146.

[6] *Игнасио Карраско де Паула*. Биоэтика. Этика человеческой жизни и целостности личности // Ливио Мелина. Нравственное действие христианина / Ливио Мелина, Теодор Герр, Игнасио Карраско де Паула, Альберто Бонанди, Карло Брешиани / Под общ. рук. Л. Мелина. — М.: Христианская Россия, 2007. — С. 148.

отримує гідність, яка віддзеркалює Богоподібну сутність. Вислів «цінність людського життя» є адекватним вислову «цінність живої людини в тому, що вона жива»[1].

Зазначене вище слугує підставою (апробованим аргументом) у вирішенні багатьох соціально-етичних проблем світу людського життя, якими переймається Магістеріум Церкви. Конгрегація віровчення у своїй інструкції «Donum Vitae» зазначає: «Людське життя потрібно поважати, як щось священне, бо із самого початку воно ґрунтується на творчій дії Бога й воно завжди залишається в особистісному ставленні до Творця своєї єдиної мети. Сам Бог є владикою життя від початку до кінця, і ніхто за жодних обставин не може привласнити собі право знищити людську істоту» (5)[2]. Однозначно підтверджував цінність і недоторканність людського життя Йоан Павло II. У енцикліці «Evangelium Vitae» він пристрасно закликав усіх і кожного: «Шануй, бережи, люби життя і слугуй життю — кожному людському життю! Тільки на цьому шляху знайдеш справедливість, розвиток й істинну свободу, спокій і щастя! Хай слова ці досягнуть усіх синів і дочок Церкви! Хай досягнуть усіх людей доброї волі, що піклуються про благо кожної людини і про прийдешність усього суспільства!»[3].

Тема безумовної поваги до людського життя отримала підтримку й розвиток у працях Папи Римського Венедикта XVI. Зокрема в енцикліці «Caritas in Veritate» він зазначав, що «одним з найбільш зримих аспектів розвитку сьогодення є актуальність теми поваги до життя. Цю тему жодним чином не можна відокремити від питань, які стосуються розвитку народів. Останнім часом зазначений аспект набуває все більшої значущості, зобов'язує нас розширити поняття бідності, відставання в розвитку й пов'язати їх з питаннями про прийняття життя, особливо в тих ситуаціях, коли цьому прийняттю заважають різноманітні перешкоди»[4].

---

[1] Там само. — С. 149.

[2] Congregazione per la dottrina della fede. Il rispetto della vita umana nascente e la dignita della procreazione — Donum Vitae [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_-doc_19870222_respect-for%20human-life_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

[3] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 9.

[4] *Бенедикт XVI*. Энциклика Caritas in Veritate Верховного Понтифика Бенедикта XVI епископам, пресвитерам и диаконам, монашествующим, верным Христу мирянам и всем людям доброй воли о целостном человеческом развитии в любви и истине. — М.: Изд-во Францисканцев, 2009. — С. 35.

Безумовні повага до людського життя та його захист обґрунтовуються п'ятою заповіддю: «Не вбиватимеш» (Вих. 20, 13), «Ви чули, що було сказано давнім: «Не вбивай і коли хтось уб'є, то підпаде судові»» (Мт. 5, 21—22). Йоан Павло II констатував, що п'ята заповідь «становить істотний складник і первінь Євангелії, навіть більше — сама стає «євангелією», тобто доброю і радісною звісткою. Євангелія життя також є для людини великим Божим даром і обов'язком водночас. …Бог дає людям життя, аби вони його любили, шанували і підтримували. Отже, дар стає заповіддю, а сама заповідь є даром»[1]. Людина не є абсолютним володарем дарованого їй життя, вона не має права його змарнувати, знехтувати, унеможливити, тому від неї очікується його розумне використання. За своє життя людина звітуватиме перед Богом: «Від кожної людини вимагатиму [за] життя людини» (Бут. 9, 5). Людське життя є святим і недоторканним[2]. Трансформуючись у норму християнської етики, п'ята заповідь є незамінною умовою поступу людського життя, захисту гідності людини, створює підставу протидії найнебезпечнішим загрозам людському життю (насильницькому вбивству, абортам, евтаназії, самогубству тощо). Понад те, ця норма виокремлює низку засадничих морально-правових засобів захисту життя окремо взятої людини й суспільства загалом, серед яких визначальним стає право на життя[3].

Філософ-богослов Ігнасіо Караско де Паула конкретизує, що «немає життя без живого суб'єкта, немає живого людського суб'єкта без права на життя»[4]. Право на життя об'єктивно притаманне кожній особі, воно не залежить від бажання та волевиявлення інших людей. Право на життя має сакральний характер, воно вважається дарунком від Бога, що визначає право особи на використання власного життя та захист з моменту його початку аж до приходу смерті. Йоан Павло II підкреслював: «Людина, яка щиро відкрита правді і добру, може світлом розуму і таємничою силою благодаті розпізнати в природному, писаному в серці, за-

---

[1] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 75—76.

[2] Там само. — С. 77.

[3] *Присухін С. І.* Концепт «життя»: неотомістська рефлексія // Університетська кафедра. № 1/2012. — К.: КНЕУ, 2012. — С. 92—102.

[4] *Игнасио Карраско де Паула*. Биоэтика. Этика человеческой жизни и целостности личности // Ливио Мелина. Нравственное действие христианина / Ливио Мелина, Теодор Герр, Игнасио Карраско де Паула, Альберто Бонанди, Карло Брешиани / Под общ. рук. Л. Мелина. — М.: Христианская Россия, 2007. — С. 167.

коні (пор. Рм. 2, 14—15) святість людського життя від початку аж до краю й переконатися, що кожна людська істота має право сподіватися особливої поваги до свого основного блага. На визнанні цього права ґрунтується співжиття людей»[1].

Захист права на життя та його гарантія покладається на Магістеріум Церкви, вірних і людей доброї волі. Цей захист розгортається в двох напрямах: шляхом проголошення й установлення християнських основ прав людини й викриття фактів їх порушення в сучасному світі. Понад те, утвердження християнських засадничих прав людини на життя є більш значущим, ніж критика їх порушень. Захищати й обстоювати право на гідне життя, як висновував Йоан Павло II, повинні «насамперед віруючі в Христа, свідомі прекрасної істини, про що нагадує Другий Ватиканський Собор: «Син Божий своїм втіленням з'єднався з кожною людиною». У цій спасительній події звістилась людству не тільки безмежна любов Бога, який «так полюбив світ, що Сина свого Єдинородного дав» (Йо. 3, 16)»[2], але й безумовна цінність життя кожної людини.

2.2. Поняття «смерті» в філософії та католицькому богослов'ї

Світська філософія визначає поняття «смерть» як заперечення реальності життя (людського буття) і натомість, утвердження небуття. Смерть фіксує конечність існування життя на Землі (природи, суспільства, людини). Упродовж тривалого часу (від античної культури до Нового часу) в поясненні феномену людської смерті переважав релігійний погляд, який подавав смерть не як кінець, а як передумову подальшої трансформації життя (безсмертя).

Секуляризована філософія перевела формулювання й вирішення проблеми смерті з площини трансцендентного в площину прагматики, визначення людської смерті як іманентної характеристики життя, виокремивши два підходи в поясненні цього феномену: 1) смерть дає сенс людському життю, вона визначальніша й значиміша за життя; 2) смерть не є джерелом сенсу людського життя, вона означає лише заперечення життя[3]. Суперечність підходів стає підставою для висновку, що проблема смерті до

---

[1] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя: Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 3.

[2] Там само. — С. 4—5.

[3] *Присухін С. І.* Філософія: Навч. посібник. — К.: КНЕУ, 2008. — С. 287—288.

сьогодні залишається невирішеною, а отже, відкритою для подальшого дискурсу й дослідження. Інтелектуальна еліта так і не змогла розв'язати проблему життя та смерті з огляду на необхідність протидії поширенню гріха насильства, а отже, «культурі смерті» (за концепцією Йоана Павла II). Невирішеність проблеми людського життя та смерті кінця XX — початку XXI ст. актуалізувала потребу селекції, відбору соціально значущих і практично доцільних моделей ставлення людини до природної та неприродної смерті. Поглиблення кризи людського співжиття, панування «культури смерті» стали підставою подальшого дослідження феномену смерті, що було віддзеркалено в документах Другого Ватиканського Собору та соціальній доктрині Католицької Церкви.

Зрозуміло, що філософи-богослови, досліджуючи зміст поняття «смерть», послуговуються біблійними аргументами[1]. Ще

---

[1] До головних положень Святого Письма, які допомагають розкрити зміст поняття «смерть», належать такі: людина після смерті перестає існувати в своїй звичній формі (Іов 7, 8. 21; Пс. 39, 14); акцентують на тому, що в момент смерті людину залишає душа (Бут. 35, 18), яку розуміють не як окрему субстанцію, а як життєву силу, що ототожнюється з Духом (Пс. 146, 4; Проп. 12, 7), диханням, яким Бог нагородив людину під час її творіння (Бут. 2, 7); Біблія стверджує, що мертва людина потрапляє в темну безодню (Пс. 87, 12), де всі померлі розділяють між собою нещасливе існування (Іов 3, 13—19; Іс. 14, 9). Тлінне тіло людини (Іов 17, 16) розпадається. Людська смерть означає розрив людини з Богом: мертві в пеклі не можуть пам'ятати про Бога й прославляти Його (Пс. 6, 6; Іс. 38, 18); здається, що Сам Бог перестає піклуватися про них (Пс. 87, 6). Згідно з біблійними догматами, Бог не є творцем смерті (Муд. 1, 13—14), він створив людину для повноцінного життя та безсмертя (Муд. 2, 23) за подобою до райського дерева життя (Бут. 2, 9). Смерть прийшла в світ через «заздрість диявола» (Муд. 2, 24). Людина стала смертною тільки внаслідок порушення Божої заповіді (Бут. 2, 17; 3, 19. 22; 1 Кор. 15, 21—22). Шлях людського гріха — це шлях до вічної смерті (Прип. 2, 18; 7, 27; 11, 19; Іс. 5, 11—14; Муд. 1, 16).

Отже, Старий Завіт констатує, що смерть людини є наслідком гріха (Пс. 55, 24; Єр. 17, 11), і навпаки, праведність і милосердя продовжують людське життя (Прип. 10, 2; 11, 4; Тов. 4, 10; 12, 9). Бог не хоче смерті грішника, Він бажає, щоб той знову повернувся до праведності й продовжував жити (Єз. 18, 32; 33, 11). У Біблії висловлено надію, що Бог назавжди позбавить людей від влади смерті над ними (Пс. 16, 10; 49, 16); пророки передрікають повну перемогу Бога над смертю (Іс. 25, 8), воскресіння з мертвих (Іс. 26, 19) і вічне життя праведників (Дан. 12, 2). Новий Завіт сповіщає, що Ісус Христос перемагає смерть і у такий спосіб дає шанс воскресіння всім померлим людям (Мр. 5, 35—43; Лк. 7, 11—17; Йо. 11, 1—44). До кінця підкоряючись волі Отця, Ісус добровільно віддає себе насильницькій смерті на хресті заради відпущення гріхів усіх людей (1 Петр. 3, 18; 1 Кор. 15, 3), згодом він воскресає, тобто «знищує» саму смерть (2 Тим. 1, 10). З метою звільнення людей від «закону гріха і смерти» (Рим. 8, 2) він «позбавив сили смерті, яка панує, тобто Диявола» (Євр. 2, 15). У кінці історії Ісус Христос остаточно переможе смерть (1 Кор. 15, 26. 54). Бог Отець, який воскресив Христа з мертвих, воскресить усіх, у кому живе Дух Святий (Рим. 8, 9—11).

У Новому Завіті слово «смерть» використовували як метафору словосполучення «стан гріха» (Рим. 7, 10). Під смертю також розуміли кінцевий етап життя праведників (Рим. 6, 16. 22. 23), в Одкровенні Йоана Богослова він називається «другою смертю» (Одкр. 20, 6. 14; 21, 8). Віра в Ісуса Христа веде через смерть до життя (Йо. 5, 24). Згідно з апостолом Павлом, хрещення віруючих необхідне для розриву ланцюга людської гріховності, щоб разом з Христом побороти смерть і воскреснути для нового життя, для Бога (2 Кор. 5, 14—15; Флп. 3, 10—11) // Католическая энциклопедия. — Т. IV. Р—Я. — М.: Научная книга, Изд-во Францисканцев, 2011. — С. 902—904.

в Середньовіччі св. Авґустин обстоював позицію, згідно з якою людська смерть є наслідком первородного гріха, який порушив вроджену можливість людини бути безсмертною за умови безгрішного життя з Богом, «бо Ти створив її (людину. — Авт.), а гріха не створив у ній»[1]. Св. Авґустин доводив, що гріхопадіння, яке стало фактом людського існування, поширює свою дію на всю природу людства й успадковується нащадками Адама та Єви, і кожний новий непослух Богові поглиблює рабство гріха й смерті[2]. Таким чином, проблема людської смерті в Середньовіччі набула двох аспектів тлумачення: з одного боку, смерть пов'язувалася з гріхом, а з іншого, — з можливістю її уникнення через віру в жертовну смерть і воскресіння Ісуса Христа.

Свої висновки щодо смерті Другий Ватиканський Собор вибудовує на положенні про те, що людська смерть є наслідком первородного гріха, який буде обов'язково подоланий в майбутньому. Догматична конституція «Lumen Gentium» («Світло народів», 04.12.1965 р.) нагадує, що «жінка причинилась до смерті …смерть через Єву, а життя — через Марію»[3]. У Душпастирській Конституції «Gaudium et Spes» акцентується увага на тому, що «загадка людської природи доходить свого верху в обличчі смерті. Бо страждає людина не тільки болями й повільним розладнанням тіла, але також, а той ще більше, — страхом перед остаточним знищенням. То ж правильно розсуджує вона інстинктом свого серця, коли страхається і відкидає таку основну руїну і остаточний загин своєї особистості»[4]. Віра в Бога та надія на воскресіння покликані зняти страх перед майбутнім, дарувати людині чудесну можливість спілкуватися із вже померлими, «підказуючи надію, що вони знайшли таки справжнє життя в Бозі»[5]. Другий Ватиканський Собор ще раз підтвердив позицію, що гарантією перемоги християнина над смертю є Ісус Христос.

---

[1] *Святий Августин*. Сповідь : Пер. з латин. Ю. Мушака; Післям. С. Здіорука. — К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2008. — С. 8.

[2] Католическая энциклопедия. — Т. I. А—З. — М.: Изд-во Францисканцев, 2002. — С. 23.

[3] Догматична Конституція про Церкву «Світло народів — Lumen Gentium» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 155, 156.

[4] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996 — С. 516.

[5] Там само. — С. 517.

Конгрегація віровчення Католицької Церкви в «Листі про деякі питання есхатології» (17.05.1979 р.) доповнила висновки «Gaudium et Spes» щодо життя та смерті, підкреслюючи, що духовна складова людини, пов'язана зі свідомістю та волею з місцем перебування «людського Я», людський дух, а відповідно душа, мають можливість пережити смерть людського тіла (3)[1]. Християни вірять, що після настання тілесної смерті душа постає перед Судом Божим, який вирішує її подальшу долю на підставі попередньо прожитого життя; вироком цього суду має стати воскресіння померлого, коли завдяки силі Святого Духа душа може знову об'єднатися з тілом для подальшого існування у вічності: «Економіку віри замінить економіка повноти життя: ми будемо з Христом і "ми побачимо Бога"… Наша уява не в змозі досягти цих висот, але наше серце робить це інстинктивно і повністю» (7)[2]. Висновок католицьких богословів однозначний: якби людина із самого початку не згрішила, то смерті просто не існувало б, отже, правильним буде висновок і про те, що ліквідація людських гріхів стає гарантією життя вічного й безкінечного: «Християнська віра навчає, що смерть тілесна, від якої людина була б свобідна — не згрішивши, буде переможена»[3].

Християнські богослови обґрунтовують також тезу, згідно з якою, незважаючи на те, що людська смерть на сьогодні є неуникною, але в людському житті існують об'єктивні передумови життя вічного (безмертя), до таких передумов належить насамперед — Дух Святий. Конституція «Gaudium et Spes» підкреслює: «зародок вічності, що його (особа. — Авт.) має в собі, якого можна ототожнювати з самою тільки матерією, повстає проти смерті»[4]. У такий спосіб Дух Святий дає можливість віруючим людям взяти участь у запереченні власної смерті (подолати старіння, хвороби тощо). Шлях, який пропонує Церква, — це боротьба віруючої людини з реальною структурою гріха, відтворення Богоподібності, а отже, відновлення життя вічного, яке свого часу було забрано в людини як покарання за непокору Божій волі.

---

[1] Sacred Congregation of the Doctrine of the faith. Letter on certain question concerning eschatology [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790517_escatologia_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] Там само.

[3] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 516.

[4] Там само.

Представники сучасної католицької есхатології також схиляються до тлумачення людської смерті не як покарання, накладеного Богом на особу, а як невід'ємної характеристики недосконалості людського буття. Смерть віддзеркалює результат свободи волевиявлення людини, яка може в ситуації очікування смерті прийняти або заперечити Бога й у такий спосіб надати власному життю певного сенсу, завершеної форми існування. Філософи-богослови доводять, що наслідком гріха стала не тільки смерть як така, а й переживання смерті як таємниці, що загрожує людині в житті, гріх деформує реальне життя людини, привносить у нього досвід переживання можливого небуття. І тільки Ісус Христос надає людській смерті нового сенсу. Як підкреслював Папа Венедикт XVI, сутність природної смерті полягає в реалізації свободи волевиявлення, за допомогою якої віруюча людина повністю довіряє Ісусу Христу свою любов і милосердя, тим самим поєднуючись з Ним у Його смерті (Лк. 23, 46). «Він Сам пройшов цей шлях, Він зійшов у царство смерті, переміг її і повернувся, щоб тепер супроводжувати нас і дати нам упевненість, що разом з Ним ми пройдемо цей шлях»[1].

Посмертний стан і сьогодні продовжує бути таємницею для людей цього світу, але, безперечно, можна стверджувати одне: цей стан є протилежним стану земного буття людини. Людська смерть фіксує розлучення душі й тіла, тобто людського «Я» і тіла, за допомогою якого вона пов'язується зі світом, і після смерті відбувається кінцевий розрив душі й світу матеріального буття. Це свідчить про можливість виникнення нових просторово-часових зв'язків, нового буття людини, яке відоме під назвою «воскресіння в смерті». Розлучення душі й тіла в момент смерті означає заперечення тілесного життя (пов'язаного з прагматичним піклуванням лише про самого себе), що дає змогу скерувати людське життя до відновлення єдності людини й Бога, «бо Бог покликав і кличе людину, щоб цілою своєю істотою об'єдналася з ним у спільноті вічного і нетлінного життя»[2].

Магістеріум Католіцької Церкви по-своєму ставить і вирішує проблему підготовки людини до незворотності завершення окремо взятого життя природною смертю, свідомого ставлення до

---

[1] *Венедикт XVI.* Енцикліка Вселенського Архієрея Венедикта XVI Спасенні надією про християнську надію. Spe Salvi : Пер. з італ. бр. Ореста Дверницького, ЧСВВ. — Львів: Місіонер, 2008. — С. 12.

[2] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 516.

смерті, сприйняття її без страху та спротиву. Природна смерть має дати людині шанс на повне звільнення від недосконалості матеріального життя, у якому панує гріх. Водночас Церква безкомпромісно пропагує біблійний догмат про те, що смерть — це не кінець, а лише передумова для нової форми людського існування. Прикладом слугує теза, озвучена відомим неотомістом Жаком Марітеном про те, що «людина чудово знає: смерть — це не кінець, а початок. У потаємних глибинах своєї душі вона знає, що може ризикувати своїм життям і марнувати даровані їй можливості й блага, бо вона безсмертна. Слова католицької літургії над тілом померлого відповідають цьому інстинктивному знанню, яке іманентне кожному з нас: vita mutatur, non tollitur. Життю притаманні зміни, але воно є незнищуване»[1]. У такому контексті людська смерть подається як специфічна форма самокритики особою власного буття, що дає змогу християнам відповідно оцінити ті чи ті аспекти свого життя щодо Бога й вирішення проблеми безсмертя.

У розумінні людської смерті існує окремий підхід, згідно з яким для людей смерть може мати позитивне значення, подібно до того, як смерть Христа є головною передумовою продовження життя інших (Флп. 1, 21). З огляду на таку позицію кожний християнин повинен прагнути якнайшвидше пройти етап смертного життя, щоб завершити своє перебування в смертному тілі («бажаємо якнайшвидше вийти з тіла і з'єднатися з Богом» (2 Кор. 5, 8)). Таку позицію обстоював Венедикт XVI, коли стверджував, що «християнське виховання і проповідь повинні прищеплювати людині тверде переконання, що через смерть ми наближаємося до справжнього життя. У цей спосіб вони можуть допомогти подолати страх незвіданого й осягнути спокій перед лицем смерті»[2]. Отже, віруюча людина прагне якнайшвидше покинути цей гріховний світ, «щоб бути з Христом» (Флп. 1, 23).

Магістеріум Католицької Церкви підтверджує апробовану життям вірних позицію, згідно з якою через гріх людина втрачає свою єдність з Богом, порушує спільність, пориває з центром, який гарантує щастя та безсмертя. Земне життя затьмарив першородний гріх, тому кожну людину невідворотно очікує смерть.

---

[1] *Маритен Жак*. От Бергсона к Фоме Аквинскому. Очерки метафизики и этики : Пер. с франц. — М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. — С. 97—98.

[2] *Рацінґер Йосиф* (*Венедикт XVI*). Бог і світ. Таїнства християнської віри. Розмова Петера Зевальда з Йосифом Рацінґером : Пер. з нім. Н. Лозинської. — Жовква: Місіонер, 2009. — С. 396.

Смерть — це наслідок того, що людина не захотіла нести відповідальності перед Богом за своє нічим не виправдане прагнення «бути як Бог» (Бут. 3, 5). Тому людина тілесно мусить повернутися «в землю, що з неї тебе взято; бо ти є порох і вернешся в порох» (Бут. 3, 19). Понад те, людське життя скеровується сакралізованим бажанням людини створити особливий рівень нового об'єднання з Богом, відновити втрачену єдність, спільність зі Святим Духом не тільки в потойбічному світі, а й у світі земного буття.

Біблія закликає християн пам'ятати, що не Бог створив смерть, Бог, навпаки, створив усе необхідне для щасливого людського життя в цьому світі, зокрема й можливість безсмертя. Людська смерть є наслідком гріха, спровокованого дияволом. Апостол Павло повчав, що через гріх смерть прийшла у світ: «Через одного чоловіка ввійшов у світ гріх, і з гріхом смерть, і таким чином смерть перейшла на всіх людей, бо всі згрішили» (Рим. 5, 12), «бо заплата за гріх — смерть, а дар ласки Божої — життя вічне в Христі Ісусі, Господі нашім» (Рим. 6, 23). «Через заздрість диявола смерть увійшла в світ, скуштують її ті, хто йому належать» (Муд. 2, 24), через це диявол іменується «душогубцем від початку» (Йо. 8, 44). Тому Христос і прийняв тіло і кров, «щоб смертю знищити того, хто мав владу смерті, тобто диявола, і визволити тих, що їх страх смерті все життя тримав у рабстві» (Євр. 2, 14—15)[1]. Людська смерть не є фатумом, вічною необхідністю, смерть долається боротьбою Христа з дияволом (гріхом), а отже, потребує залучення Церкви та всіх віруючих людей до цієї боротьби з метою відновлення втраченої єдності між людьми й Богом як на Землі, так і в посмертній формі людського існування[2].

Хибно було б робити висновок, що Соціальне Вчительство Церкви й християнська есхатологія абсолютизують смерть, пропонують бачити в ній вищу цінність, стратегічну мету людського життя, аргументуючи тим, що сьогодні смерть залишається єдиним способом поєднання віруючої людини та Бога, завершаль-

---

[1] Словарь библейского богословия / Под ред. Ксавье Леон-Дюфура и Жана Люпласи, Августина Жоржа, Пьера Грело, Жака Гийе, Марка-Франсуа Лакана: Пер. с франц. — К.: Кайрос, 2003. — С. 1067—1069.

[2] *Присухін С. І.* Феномен людської смерті у світлі вчення Другого Ватиканського Собору. // Україна і Ватикан: до і після Другого Ватиканского Собору // Наук. збірник. — К.: УАР, 2013. — С. 449—456. (Серія наукових збірників. Зб. № 5 / За заг. ред. д. філос. н. П. Яроцького, д. філос. н. Л. Филипович, д. філос. н. С. Кияка. — К., 2009—2013).

ним етапом її земної історії[1]. Йоан Павло II стверджував, що існуюча логіка смерті є проявом «“логіки” Лукавого, що був “душогубець від початку”»[2]. Людську смерть, особливо тоді, коли вона є наслідком гріха насильства, необхідно розуміти як наслідок непоправимого зла, що суперечить призначенню людського життя (як найвищої цінності, дарованої людям Богом). Людська смерть — це завжди зло, нещастя, трагічна подія тощо. Останнє дає підстави Йоану Павлу II обстоювати тезу, що людська смерть (за всіх обставин, що її породжують і супроводжують) є проявом диявольської присутності, а тому її жодним чином не можна кваліфікувати (оцінювати) як позитивне явище (духовну цінність). Прикладом слугує розгортання «культури смерті» в сучасній цивілізації, коли соціальний гріх насильства критично обмежує людське життя або робить його поступ узагалі неможливим.

Висновки Йоана Павла II щодо насильницької смерті викладені ним у численних працях, головною з яких є соціальна енцикліка «Evangelium Vitae». У ній Йоан Павло II ще раз констатує, що «Бог не створив смерть, ані не радіє з погибелі живучих, Він бо створив усе на те, щоб існувало. Бог же створив безсмертною людину і вчинив її за образом власної природи. А через заздрість диявола смерть увійшла у світ, скуштують її ті, що йому належать (Муд. 1, 13—14; Муд. 2, 23—24)»[3]. Смерть заперечує життя, «через болісний досвід смерті, яка входить у світ і кидає тінь абсурду на все людське існування»[4], смерть робить його безперспективним, безцільним і абсурдним.

Смерть, яка є наслідком соціального гріха насильства, унеможливлює розвиток людського життя, породжує «культуру смерті» в світі, відтворює регрес у суспільному житті на користь диявола. Йоан Павло II нагадує, що смерть приходить у світ насильницьки, через убивство Авеля, який загинув від руки свого брата Каїна (Бут. 4, 8), перша насильницька смерть ближнього (убивство іншої людини) визначила подальший вектор розвитку людської історії. Насильницька смерть стала наслід-

---

[1] *Цігенаус А*. Есхатологія: Майбутнє сотвореного в Бозі : Пер. з нім. О. Сметанін, В. Грицюк. — Львів: Свічадо, 2006. — С. 73—78.

[2] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 14.

[3] Там само. — С. 12.

[4] Там само.

ком диявольської спокуси, дій і вчинків морально недосконалої людини, яка відтворює в такий спосіб гріх соціального насильства. Не обираючи істинне буття — Бога (життя), недосконала особа автоматично обирає зло, гріх (смерть), тобто стає на бік небуття. Караючи Каїна за здійснення гріха насильства — вибір смерті (убивства), Бог нагадує йому про відповідальність за свободу вибору перед лицем зла, якого можна було уникнути: «Зло ні в якому разі не є неуникною долею людини»[1]. Завдяки свободі Каїн повинен був обрати добро (життя), а не смертельний гріх: «Він може і повинен над ним панувати»[2]. Біблійна історія про Каїна й Авеля, пояснюючи причини виникнення насильницької смерті, фіксує зв'язок смерті людини та гріха насильства як її першопричини.

За підтвердженням Папи, гріх смертоносного насильства змінив суспільне життя людей. Земля, яка в «едемському саді» (Бут. 2, 15) була краєм достатку, доброзичливих відносин між людьми й приязні з Богом, стала «краєм Нод» (Бут. 4, 16), місцем «злиденності», самотності і віддаленості від Бога»[3], де панує людська смерть. Святий Отець повчав, що «Бог не має наміру карати вбивцю вбивством, бо дуже бажає навернення грішника, ані ж смерті»[4]. Людське життя належить тільки Богу, «Сам Бог є владикою життя від його початку і до кінця; ніхто за жодних обставин не може привласнювати собі право прямо знищити невинну людську істоту»[5] (п'ята заповідь «Не вбивай» (Мт. 5, 21)).

Отже, у текстах Святого Письма, документах Другого Ватиканського Собору, у філософсько-богословських працях Йоана Павла II та інших документах Магістеріуму Церкви людська смерть, яка є наслідком гріха, подається як завершення життя конкретної людини, смерть є «кінцем земної подорожі людини, часу благодаті милосердя, які Бог дарує їй, щоб вона здійснила своє життя відповідно до Божого задуму і щоб визначила своє остаточне призначення»[6]. Людська смерть — не від Бога, а від

---

[1] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 14.

[2] Там само.

[3] Там само. — С. 16.

[4] Там само. — С. 16.

[5] Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. — С. 518.

[6] Там само. — С. 251.

диявола, який відтворює її реальність у межах існуючої структури соціального гріха (насильство диявола над людським життям), з яким бореться Бог і залучає до цієї боротьби всіх віруючих і людей доброї волі. Останнє знаходить свою аргументацію в «Gaudium et Spes», яка закликає вірних пам'ятати, що кожний «християнин мусить і зобов'язаний боротись проти зла через багато страждань, і перетерпіти навіть смерть; але з'єднаний з пасхальним таїнством, з Христом, об'єднаний у смерті, укріплений надією — дійде до воскресіння. А це важливе не тільки супроти християн, але й усіх людей доброї волі, в серцях яких діє невидима Божа благодать»[1].

2.3. Діалектика взаємозаперечення «культури смерті» та культури життя в світлі енцикліки Йоана Павла II «Євангелія життя»

Діапазон проблематики, якою переймається Соціальне Вчительство Католицької Церкви, надзвичайно широкий: від дослідження та узагальнення характеристик соціокультурних процесів сучасної цивілізації до формулювання конкретних завдань захисту людського життя та гідності й свобод окремо взятої особи. Наприкінці другого — на початку третього тисячоліття Магістеріум Католицької Церкви сконцентрував увагу на утвердженні святості людського життя, а конкретніше — на захисті людського життя від гріха насильницької смерті (з моменту природного зачаття до природної смерті людини), особливо в тих випадках, коли людське життя є найменше захищеним.

Засадничою енциклікою, що революційно актуалізувала проблему захисту людського життя від неприродної, насильницької смерті в межах системної кризи сучасної цивілізації, стала одинадцята енцикліка Йоана Павла II «Evangelium Vitae», проголошена 25 березня 1995 р. на свято Благовіщення пресвятої Діви Марії. Про значення цієї енцикліки та її важливість свідчить те, що вона зустріла в релігійно-інтелектуальних колах світу як ве-

[1] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 523.

лику підтримку, так і шалений опір[1]. Назва опублікованої енцикліки «Evangelium Vitae» (від лат. evangelium — проповідь, vitae — життя; проповідь життя) свідчить про неабиякий духовно-культурний потенціал, глибоко позитивний характер і практичну значущість її рекомендацій для християн і людей доброї волі. Водночас, коли безпрецедентно поширюється соціальний гріх насильницької смерті («культури смерті»), головною метою енцикліки стає проголошення «доброї вісті» про цінність і гідність Богом даного людського життя, його величі й вартості в його тимчасовій земній фазі. «Evangelium Vitae» («Євангелія життя») поставила перед християнами й людьми доброї волі практичне завдання — любити і захищати кожне Богом дане життя. Любов до людського життя, на думку Соціального Вчительства, повинна стати прикладом постійної уваги Бога до долі кожної окремо взятої людини. «Як любити життя, як затримати руку Каїна, де знайти сили для захисту добра, яке Творець вклав до серця людини, — запитує Йоан Павло II і, не гаючись, відповідає: «Треба відповісти по-євангельськи, а ця відповідь називається "Євангелія життя"»[2].

Своїм змістом «Євангелія життя» віддзеркалює апробовані історією головні положення соціально-етичного вчення Католицької Церкви: це не тільки вияв авторитету Соціального Вчительства, а й єпископальної колегіальності загалом, прикладом чого стала позачергова Консисторія Кардиналів у квітні 1991 р., а зго-

---

[1] На захист енцикліки Йоана Павла II виступили американські єпископи: кардинал Вільям Кілер, голова Конфедерації католицьких єпископів США, який закликав усіх католиків ознайомитися з її змістом. «Я розглядаю цей документ як природну підставу екуменічного та міжрелігійного діалогу… Віруючі повинні почати дискусію на тему фундаментальних людських прав і спільно працювати для справи поваги до кожної людини та всіх людей» // Слово до читача // Колегія. — 1995. — № 5. — С. 5. Енцикліка рішуче виступила проти «культури смерті», від якої потерпає не тільки західний, а й увесь світ.

Помилково вважати, що енцикліка обмежується лише проблемами абортів, евтаназії та генетичних експериментів, які загрожують підвалинам розвитку соціального життя в світі. Відповідаючи критикам «Evangelium Vitae», кардинал Йозеф Рацінґер зазначав, що позитивний і глибокий сенс цієї енцикліки бере під увагу велику спадщину наших часів і дає виважений аналіз сучасного світу. Енцикліка розкриває діалектику цього світу, у якому, з одного боку, є чимало позитивних моментів, наприклад, нове усвідомлення прав і свобод кожної людини та недоторканності кожного людського життя, а з іншого, помилковий індивідуалізм, який намагається підкорити ці досягнення людського духу правам суто індивідуальним. Водночас кардинал Рацінґер відкинув закиди щодо втручання Церкви в політичне життя. Він зазначив, що коли Церква закликає людське сумління противитися будь-якій несправедливості, то це не означає втручання. У цій галузі Церква є спадкоємицею найкращих традицій Просвітництва, яке підкреслювало, що існують межі, які законотворець не має права переступати, натомість громадянин має перед ним незаперечні права (наприклад, право на опір несправедливим і хибним законам) // Слово до читача // Колегія. — 1995. — № 5. — С. 7.

[2] Слово до читача / Колегія. — 1995. — № 5. — С. 7.

дом нарада всіх єпископів Католицької Церкви, які підтримали доктрину щодо проблем захисту людського життя[1]. За своєю сутністю доктрина захисту людського життя стала прикладом проповіді надцінності Богом даного людського життя та його недоторканності, що засвідчив заклик Святого Отця: «Шануй, бережи, люби життя і слугуй життю — кожному людському життю! Тільки на цьому шляху знайдеш справедливість, розвиток й істинну свободу, спокій і щастя!»[2].

На початку енцикліки (у її першому розділі) Йоан Павло II розпочав власний аналіз найважливіших характеристик феномену «культури смерті» як складової системної кризи сучасної цивілізації. Йдеться про викриття та осуд загроз людському життю, поряд з традиційними війнами й тероризмом, бідністю та голодом, новітніх загроз життю особливо слабкому й беззахисному при самому його початку й наприкінці: аборти, евтаназія, аморальні експерименти на людських ембріонах тощо. Поряд з безвідповідальними експериментами репродуктивних технологій та їх безпідставною підтримкою в засобах масової інформації викристалізувалася проблема захисту людського життя, прав людини на життя, проблема хибного тлумачення особистої свободи, що зумовлює появу неістинних і несправедливих законів (що легалізують аборти або евтаназію), підтриманих проманіпульованою громадською думкою. Йоан Павло II підкреслив те, що до виконання «найновіших злочинів проти життя» залучаються медичні установи та медицина як наука. Усе це деформує сутнісні характеристики людини й унеможливлює прогресивний розвиток соціокультурного життя загалом.

На думку Святого Отця, реалізація суттєвих потреб людини як особи (в її богоподібній сутності) має бути захищена соціально-етичними цінностями християнської культури. Політично та ідеологічно заангажована, невідповідна людській сутності політична псевдокультура («псевдодемократія») нехтує морально-правовими детермінантами подальшого розвитку людського співжиття, а отже, ігнорує завдання захисту життя кожної людини, що спрямовує суспільство до соціально-етичного релятивізму (безвідповідальності та правового нігілізму), санкціонує антаго-

---

[1] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 7—8.

[2] Там само. — С. 9.

ністичний конфлікт та війну «сильнішого проти слабшого». А очільники державної влади, які повинні дбати про охорону життя своїх співгромадян, навпаки, створюють прецеденти регресу та деградації життя свого населення, працюючи на «культуру смерті». Замість того, щоб захищати й служити життю, «псевдодемократи» вдаються до такої хибної діяльності, яка зупиняє розвиток людського життя, а отже, утверджує структуру гріхів соціального насильства.

На думку Йоана Павла II, причини «культури смерті», що унеможливлюють поступ людського життя, а водночас розвиток відповідного рівня культури життя (роблять недосяжним ідеал омріяної християнами «цивілізації любові»), криються у відтворенні морально недосконалою частиною людства гріхів неправди, неістинності, омани. В якості прикладу Папа говорив про деформацію ідеї свободи, яку безвідповідально відривають від істини та об'єктивного змісту добра (спільного блага), про те, які вигадки, а то й відверту брехню насаджують особі, як прагматично маніпулюють нею без урахування необхідних і бажаних взаємовідносин між людьми, які покликані подолати небезпечні форми відчуження однієї особи від іншої.

До небезпечного відчуження людини від людини та людини від держави додаються ще й «псевдоцінності» хибно й вульгарно витлумаченого матеріалізму, які через механізми примітивного економічного накопичення капіталу формують у людському співтоваристві утилітарну систему цінностей, у якій прагматично матеріальне переважає над істинним буттям. Утилітарна мета — отримання задоволення (особистої насолоди) від насильства над слабким — призводить до хибної життєвої позиції, згідно з якою людське життя вважається цінним лише тоді, коли воно приносить тілесне задоволення (чи матеріальний зиск), страждання проголошується упередженням, а милосердна жертва заради інших — непотрібною й невиправданою. Йоан Павло II нагадав християнам, що підґрунтям до цього є гріх, а отже, і втрата людиною істинного відчуття Бога, ось чому «разом із втратою чутливості до Бога втрачається також чутливість до людини, її гідності і життя»[1].

---

[1] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 31.

Загрози людському життю в сучасному світі, як стверджував Йоан Павло II, є наслідком антагоністичного конфлікту між людським життям і смертю, який виник на самому початку історії людства, про що свідчать розповіді Святого Письма про Каїна, який через заздрощі й гнів «напав на Авеля, свого брата й убив його» (Бут. 4, 8); про старого фараона, який, убачаючи загрозу в зростанні чисельності дітей Ізраїлю, наказав убити кожну дитину чоловічої статі, народжену від єврейської жінки; про Ірода, який зі страху за свій трон, «послав повбивати в Віфлеємі і по всій його окрузі всіх дітей, що мали менше два роки» (Мт. 2, 16); і нарешті, про апокаліптичний конфлікт, коли «дракон стоїть перед Жінкою, яка має родити, щоб коли народить, дитя її пожерти» (Одкр. 12, 4). Таким чином, людському життю, особливо тоді, коли воно є слабке й беззахисне, об'єктивно загрожують сили зла, насильства та смерті.

Кров невинних жертв насилля, як нагадував Йоан Павло II, скерована до Господа, вона співвідноситься з прикладом самопожертви Ісуса Христа та потребою вірних приносити себе в дар іншому, а отже, Богу. Така жертовність «промовляє краще, ніж кров Авелева» (Євр. 12, 24), утверджує цінність людського життя в очах Бога, який заради людського життя віддав на смерть свого Єдинородного Сина, «щоб кожен, хто вірує в нього не загинув, а жив життям вічним» (Йо. 3, 16). Позиція Святого Отця аргументується тим, що згідно з провіденцією Бога, перемога над злом — насильством — завжди повинна належати людському життю. Уже сьогодні можна бачити ознаки перемоги Богом даного життя над насильницькою смертю, ознаки втілення надії на безперервне людське життя. У кризовому суспільстві перемогу над гріхом насильства не завжди можна зафіксувати, але вона, безперечно, присутня й становить передумову процесу розбудови культури життя. Прикладом слугують християнські сім'ї, які добровільно беруть під свою опіку покинутих дітей і людей похилого віку; волонтерська праця на службі захисту життя (програми та рухи захисту людського життя, передусім боротьба за суспільний мир); наповненість духовної культури окремо взятої особи установками захисту й підтримки всіх форм життя на Землі; реалізація в соціальній практиці правдивого й свідомого потенціалу медицини та наукових досліджень у сфері розвитку й захисту людського життя; морально вивірене ставлення до біо- і екотехнологій; формування негативних установок щодо «узаконеного» насильства над іншим життям, наприклад, підтримки «проаборційної культури», евтаназії тощо. Як підкреслював Йоан Павло II,

незважаючи на пануюче зло («культуру смерті»), світ сьогодні наповнюється окремими ознаками добра та милосердя — культурою життя, що конкретизується боротьбою за суспільний мир, соціально-економічним захистом людства від бідності, голоду; справедливим ставленням до потреб та інтересів інших людей, реальною самопожертвою і безкорисливою віддачею однієї людини іншій (особливо малим і найменш захищеним).

У конфлікті між Богом даним життям і насильницькою смертю від «лукавого», що триває від початку осмисленої історії виникнення й розвитку людської цивілізації до сьогоднішнього дня, коли з'являються все нові й нові прояви «культури смерті», періоди загострення «кризи соціального життя», Йоан Павло II проповідував Божий заклик до вірних: «Гляди, сьогодні я проявив перед тобою життя й добро, смерть і лихо! … Вибирай життя, щоб жити на світі тобі і твоєму потомству» (Втор. 30, 15, 19)»[1].

Розмірковуючи над змістом культури життя, яка адресована всім християнам і людям доброї волі, Йоан Павло II наголошував на тому, що Євангелія життя є особистісним посланням Бога, тобто воно торкається життя кожної людини, «бо полягає в об'явленні особи самого Ісуса»[2]. У своїх аргументах Папа посилається на св. Павла, який також уважав, що людське життя отримує вічність і безкінечність «через появу Спаса нашого Христа Ісуса, який знищив смерть і освітлив життя і нетління Євангелією» (2 Тим. 1, 10). Світло Богоодкровення, яке сягає своєї повноти в Ісусі Христі, підтверджує й доповнює все, що людський розум може збагнути стосовно цінності людського життя. Дорогоцінне й крихке, повне сподівань і страху перед стражданням і смертю, людське життя на Землі несе в собі ту іскру вічності та безсмертя, яку «Творець помістив у серцях людей: "Усе він створив гарним у свій час, та й вічність він вклав їм у серце" (Проп. 3, 11). Цей зародок досконалої повноти має об'явитись через любов і здійснитися завдяки незаслуженому Божому дару — через частку в Його вічним житті»[3]. Йоан Павло II підкреслює, що людське життя є предметом вияву Божої любові, ніжної й сильної, особливо до бідних, слабких і беззахисних. «Істинно великою є вар-

---

[1] *Йоан Павло II.* Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 41.

[2] Там само. — С. 43.

[3] Там само — С. 46.

тість людського життя, якщо Син Божий підняв його і зробив місцем, у якому відбувається спасіння всього людства!»[1].

Як філософ-богослов Йоан Павло II ставить перед собою та іншими морально-етичне запитання: чому життя є добром (благом)? Його відповідь проста та чітка: життя є дар Творця, який вдихнув у людину свій Божественний дух і, таким чином, відтворив у людині образ Божий. Тоді як гріх заперечує життя, загрожуючи йому смертю й примушуючи до сумнівів про власну природу як Божественний дар, визволення, що було досягнуте через втілення, Страждання, Смерть і Воскресіння Ісуса Христа рятують цінність життя й піднімають його до висот у перспективі дарунку вічності та безкінечності. Енцикліка констатує, що сповнений безкорисливості, кличе Бог кожну людську істоту скористатися через Його Сина повнотою Божественного життя.

Гідність людського життя матиме місце в людському співтоваристві не лише як результат свого трансцендентного походження, а й ще більше через здійснення узагальненої мети розвитку людства (розбудови «цивілізації любові»). Земне й проблемне людське життя, як повчає енцикліка, є тимчасовим і відносним плинним явищем, але, наповнюючись християнською вірою і новою духовною цінністю (надією), воно розкриває свій надприродний зміст у земному бутті лише в перспективі життя вічного й безкінечного. Саме по собі людське життя не є абсолютною цінністю: життя дається людині як певна передумова того, що вона може стати безсмертною; завдяки чудесному дарунку Бога безсмертя стане реальністю через відтворення прикладу Христа з Його досвідом протидії смерті, коли людське життя сприймається вірними як дарунок любові Божої та любові інших людей.

Отже, істину людського життя досягають через дотримання всіх Божих Заповідей, а не тільки через заповідь «Не вбивай» (Вих. 20, 13; Втор. 5, 17). Усі Божі Заповіді захищають життя, бо розкривають істину віри в Бога, у якій людське життя набирає повноти свого значення. Не дивно, що Заповіт Бога своїм вірним «Не вбивай» так тісно пов'язаний з перспективою жити життям вічним і безкінечним, узятим також невід'ємно від тілесного виміру, як вивірена християнством дорога життя[2].

---

[1] *Йоан Павло II.* Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 49.

[2] Там само — С. 68.

Цінність істини життя, як підкреслював Йоан Павло II, ховається в глибинах свідомості кожної окремої взятої віруючої людини «як незаглушна луна первинного завіту Творця з людиною»[1]. Але цей заповіт має значення й для людського буття як сьогоднішніх, так і наступних часів. Заповідь «Не вбивай», що виявляється в формі морального імперативу, є уособленням десяти заповідей, даних на Синай-горі (див.: Вих. 34, 28). У Новому Завіті Христос не лише повторив цю заповідь як головну, якої треба дотримуватися, щоб увійти в Царство Вічне (див.: Мт. 19, 16—18). Він також розкриває й ті її позитивні складові (див.: Мт. 5, 21 та ін.), які торкаються самого серця й простираються аж до наказу любити своїх ворогів (див.: Мт. 5, 44). Як підтверджував Йоан Павло II, «коли ми відкриті всій повноті істини щодо Бога, людини й історії, заповідь «не вбивай» сяє благодаттю для людини в усіх її вимірах і відношеннях»[2].

Святий Отець доводив, що заповідь «Не вбивай» є прикладом священного Права Божого. У третьому розділі енцикліки він підкреслював, що ця заповідь є надзвичайно важливою для таких критичних ситуацій у людському співжитті, коли поширюються нові загрози життю. Йоан Павло II, наголошуючи на значенні незмінної цінності заповіді «Не вбивай», стверджує, що заповідь була та є головною у заповідях Бога християнам, вона не є обмеженням, а навпаки, дарунком вірним, який скеровує волевиявлення особи на користь любові до життя та служіння йому. Заперечна форма морального імперативу «Не вбивай» вказує не лише на зовнішню мету, яку ніколи не дозволено переступати, вона імпліцитно втримує в собі позитивний зміст, спонукаючи до вироблення позитивної позиції вірних і людей доброї волі як реалізації в людському співжитті заповіді, що діє на користь усіх людей.

Енцикліка «Євангелія життя» пояснює деякі моральні вимоги, які мотивують захист і необхідність подальшого розвитку людського життя. Пояснюючи зміст моральної колізії, що виникає, коли виправдовують соціальне насильство для самозахисту від несправедливого агресора, коли пропонують хибні морально-правові аргументи, що виправдовують застосування смертної кари в наш час, Святий Отець підкреслив, що така прикра ситуація як явище «трапляється дуже рідко, може й ніколи»[3].

---

[1] Там само. — С. 112.
[2] Там само. — С. 68—69.
[3] Там само. — С. 81.

Святий Отець наголошував на тому, що «пряме й умисне вбивство невинної людської істоти» буде завжди вважатися аморальною дією[1]. Цей принцип стає підставою християнської етичної оцінки злочинного аборту, небезпечних біотехнологій, неприпустимої евтаназії тощо. Здійснений аборт за всіх обставин є «умисним та прямим вбивством людської істоти», незважаючи на використані методи та фазу людського буття, що «простягається від зачаття до народження»[2]. Папа повчав, що «безпосереднє переривання вагітності, тобто задумане як мета чи як засіб, завжди є серйозною моральною провиною»[3]. Це етичне судження Йоана Павла II торкається також втручання у людський ембріон, яке, хоча й може робитися на підставі цілком обґрунтованих намірів, неминуче призводить до вбивства цих ембріонів — або в самому експерименті, або в разі використання частини людського організму як «біологічного матеріалу», або як провідників органів і тканин для їх трансплантації[4]. Евтаназія, визначена Енциклікою як «дія або бездіяльність, що за своєю природою чи наміром виконавця спричиняє смерть з метою уникнути будь-якого страждання» (її чітко відрізняють від так званого «агресивного медичного втручання» і від «методів паліативної опіки»), кваліфікується Святим Отцем як «серйозне порушення Закону Божого, як морально неприпущенне свідоме вбивство людської особи»[5].

В енцикліці Йоан Павло II не уникає розмови про такий драматичний вибір особи, як здійснення аборту. Папа говорить про існування тиску на сім'ю у вигляді несприятливих умов особистого життя та з боку деструктивного оточення в суспільстві. Усе це спонукає подружжя до учинків, які унеможливлюють людське життя, і тим самим нейтралізують усвідомлення моральної відповідальності особи, яка їх здійснює або пропонує. Цей ганебний вибір сторони зла — насильницької смерті — зазвичай пов'язаний з позицією непродуманого виправдання «удаваного співчуття», злочинного вибору духовно недолугих членів сім'ї у тих ситуаціях, коли вибір на користь життя є важким чи навіть героїч-

---

[1] *Йоан Павло II.* Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 82.

[2] Там само. — С. 84.

[3] Там само. — С. 90.

[4] Там само. — С. 91.

[5] Там само. — С. 96.

ним учинком. Саме з цієї причини Святий Отець обґрунтовує необхідність пропагування Євангелії життя, проповіді священної цінності, а отже, недоторканності Богом даного життя, утвердження непорушного обов'язку християнської любові, поваги й піклування про кожне людське життя, а також про захист життя навіть у хвилини нестерпного болю, страждання та перед лицем неуникної смерті.

«Євангелія життя» містить аналіз співвідношення цивільного й морального права. Зокрема виокремлюється той факт, згідно з яким «одним із характерних явищ, що супроводжують сучасні замахи на життя людини, є тенденція домагатися їх юридичного визнання»[1]. Йоан Павло II підкреслював, що, з першого погляду, завдання цивільного права є іншим, значно вужчим, ніж завдання, яке стоїть перед моральним правом; цивільне право не може замінити свідомого ставлення до сенсу життя або мотивувати дотримання необхідних моральних норм. Але право загалом відіграє значну роль у забезпеченні «суспільного блага людей через визнання і захист їхніх засадничих прав, зміцнення миру і громадської моралі»[2]. Таким чином, «хоча деколи це право мусить робити вибір, щоб не зупинити щось, що воно, бувши заборонене, могло б спричинитися до ще більшого зла, — це право ніколи не може допустити узаконення — як право особистості — завдання образи іншим людям через нехтування такого важливого права, яким є право на життя»[3]. У такому значенні цивільне право повинно стати на бік істини й справедливості та гарантувати непорушність і невід'ємність прав кожної окремо взятої людини з метою уникнення свавілля більшості. Демократія, як стверджував Святий Отець, не може зводитися лише до простого формалізованого диктату більшості, а має спиратися на моральні підвалини поваги до всіх, не уникаючи особливої поваги до найслабших і найбеззахисніших, тих, хто не має ані голосу, ані права вибору.

Аналізуючи існуючі правові норми, які узаконюють аборт і евтаназію, Йоан Павло II робить висновок, що вони суперечать спільному благу та невід'ємним правам людини, а тому є всі підстави кваліфікувати їх як хибні й несправедливі (їм бракує юридичної законності). Перед лицем хибних і несправедливих законів має бути визнано право на першість власної совісті. Запере-

---

[1] Там само. — С. 100.
[2] Там само — С. 104.
[3] «Evangelium vitae» — Скорочений виклад енцикліки Папи Івана Павла II // Колегія. — 1995. — № 5. — С. 19.

чення зла (право на опір) стає неуникним обов'язком як для християн, так і рекомендаційною нормою для людей доброї волі, які не бажають навіть з формальних підстав кооперуватися зі злом. Понтифік повчав, що кожна справді демократична держава, а також представники її законодавчої влади мають сприяти реалізації істинних, а не кон'юнктурних інтересів упередженої частини населення, опікуватись існуванням справедливої системи законодавства, яка викорінила б хибні й несправедливі закони, що суперечать правам людини й насамперед праву на життя та його недоторканність, інакше «демократія легко перетворюється на порожній звук»[1].

У четвертому розділі «Євангелія життя» під назвою «Ви це мені зробили. Про нову культуру життя» Йоан Павло II зосереджує увагу християн і людей доброї волі на можливостях розбудови нової культури людського життя — культури життя. Папа наголошує на положенні про те, що заповідь «Не вбивай» є висхідною позицію в розвитку людського життя, точкою, яка є імперативом, початком конкретної боротьби за життя людини, за здійснення таких дій і вчинків, які слугують захисту й поступу людського життя загалом. Святий Отець зазначав, що «проповідь життя» стає невід'ємною складовою всієї євангельської місії Католицької Церкви в сучасному світі, місії, яка проголошує Ісуса Христа як «Слово до життя» (1 Йо. 1, 1), до того Єдиного, у якому «життя об'явилось» (1 Йо. 1, 2). Католицька Церква, яку визнають у новий і виразний спосіб, покликана стати «народом життя», а своїм завданням має проголошувати й захищати людське життя та слугувати йому. Усупереч сумнівам, скептицизму та фальші християнська пропозиція є проголошенням у своїй цілісності метафізичного послання про надцінність людського життя; а заповідь «Не вбивай» є складовою цього послання. Спираючись на Слово Боже, Церква має донести Євангелію життя до совісті (сумління) кожного християнина, підтримати людей доброї волі, щоб вона знайшла шлях до найвіддаленіших куточків людського співтовариства[2].

Наголошуючи на непересічному значенні людського життя як дарунку Бога, Папа розглядав кожне людське життя як найвищу

---

[1] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 104.

[2] Там само — С. 118.

цінність у світлі Божої любові. Ось чому таїнства християнської Церкви, а поряд з ними більшість обрядів багатьох народних і культурних традицій, так само, як і звичаї повсякденного життя, мають стати засобом відчуття радості від цього Божого дарунку, засобом, який допомагає підтримувати народ у моменти випробувань, утримувати його погляд на Творцеві, від якого йде людське життя і до якого воно повертається. Місія християн і Церкви загалом щодо захисту та подальшого розвитку Богом даного життя поряд з іншим здійснюється через милосердя до собі подібних, насамперед через благодійницьку службу (доброчинну діяльність). Милосердя й благодійність ведуть нас до любові, яка «обіймає все і всіх»[1], допомагає стати на тверду позицію солідарності, особливо з тими людьми, які є незахищеними від найнебезпечніших форм соціального насильства, без упередження та дискримінації. Надзвичайно вагомим стає досвід доброчинної діяльності Католицької Церкви, яка запровадила велику кількість організацій на службі захисту людського життя і водночас закликає суспільство посилити та продовжити численні проекти, розпочаті Магістеріумом Церкви в цьому напрямі. Необхідно й надалі продовжувати творче оновлення людського життя, співвідносити його з потребою заперечення кризових явищ у сфері охорони здоров'я, добровільної служби підтримки нужденних людей, виховання молодого покоління, здійснення громадської праці та політичних заходів на користь спільного блага тощо. Святий Отець актуалізує проблему виховання зрілої в своїх ціннісних орієнтаціях віруючої людини та здійснення нею рекомендацій соціально-етичного вчення Церкви, що гарантують захист і подальший розвиток життя.

Магістеріум Церкви акцентує, що центром розбудови культури життя має стати християнська сім'я як «святилище життя», у якій людське життя вітають, плекають і підтримують, а також піклуються в разі хвороби. Але сім'я сьогодні сама потребує соціальної допомоги (особливої соціально-гуманітарної політики держави), яка сприяла б відтворенню тих вищих цінностей людського Буття, що проголошують первісну й незмінну роль людського життя (насамперед права на життя).

Йоан Павло II висновував, що необхідно так скерувати соціокультурні процеси сучасної цивілізації, щоб загальнолюдська культура набула форми культури життя, у якій свобода знайде справжнє призначення, поєднуючи свої можливості з істиною,

[1] Там само — С. 126.

життям та любов'ю. Культура життя потребує нових стилів мислення, дій і вчинків — «нового стилю мислення і життя» загалом, які гарантуватимуть повагу до життя й гідності кожної людини як особи, насамперед до немічних і найслабших, появу такого способу людського співжиття, у межах якого реалізується справжня цінність людської сексуальності, що розвиватиме особисту гідність чоловіка й жінки, які приймають християнські положення про таємницю страждання та смерті в людському житті.

Визначальне завдання у формуванні та розвитку культури життя належить виконати жінкам, які дуже близькі до таємниці життя, є його берегинями. Жінки покликані до безкорисливого «дарування себе і прийняття іншого»[1], їх добровільне служіння життю, коли настане час дітонародження, полягає в такому прийнятті іншої людини, «яку схвалюють і люблять за її гідність, що забезпечена самим фактом буття людської особи, а не іншими чинниками, як корисність, сила, інтеліґентність, врода, здоров'я»[2]. Такими є вимоги «нового фемінізму», який сприятиме культурі життя, звільнившись від «маскулінізму» та індивідуалізму. Особливі слова знаходить Йоан Павло II і для тих жінок, які «допустилися переривання вагітності», їхнє довірливе каяття підтримує надію на прощення і мир у таїнстві примирення, а болісний досвід має стати «найпереконливішим аргументом в обороні вселюдського права на життя»[3]. Боротьба за життя, творення нової культури життя потребує великого напруження. Молитва та піст, на думку Папи, це, зрештою, ті засоби, які принесуть очищення всіх сердець у великій справі проголошення Євангелія життя заради людської спільноти загалом, заради оновлення суспільства і заради миру на землі[4].

Подолання кризи сучасної цивілізації та утвердження культури життя, на думку Йоана Павла II, немислиме без участі Діви Марії — «Матері життя». Аналізуючи сцену в Книзі Одкровення — змагання між Жінкою, яка має народити дитину, і драконом, який встановлює пастку людському життю, Папа запрошує віруючих і людей доброї волі визнати, що впродовж цілої історії

---

[1] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 143.

[2] Там само. — С. 143—144.

[3] Там само. — С. 144.

[4] Там само. — С. 145.

«життя завжди перебуває в центрі великого змагання між добром і злом, між світлом і темрявою»[1]. Церква у формуванні взаємних відносин поміж материнством Марії та власним материнством скеровує всіх чоловіків і жінок до джерела великої надії на перемогу смерті та отримання безсмертя.

Образ Марії стає символом «надії і втіхи» у важкій і суперечливій подорожі людською історією від висхідної «культури смерті» до бажаної та необхідної культури життя. Із щирим ставленням Святий Отець довіряє Марії справу захисту як власного життя, так і життя всіх людей на багатостражденній Землі: «О Маріє, зоре нового світу, Тобі ввіряємо справу життя»[2].

Висновки до розділу 2

1. Магістеріум Католицької Церкви поряд з виконанням своєї євангельської місії намагається дослідити суттєві характеристики кризи людського життя на Землі, а також окреслити можливі шляхи її подолання. Результати цих досліджень містять багато документів Церкви — енцикліки, послання, проповіді, окремі виступи Пап Римських (насамперед Йоана Павла II), які корелюють з догматами Святого Письма й основними положеннями християнської антропології та віддзеркалюють проблему людського життя й смерті.

2. Християнська антропологія обґрунтовує положення, згідно з яким людське життя є проявом Божої сутності в світі. Бог творить світ людського Буття як вияв добра за допомогою життя й водночас рятує його від зла (смерті). Згідно з біблійними традиціями, Бог є життя в повному обсязі власного Буття (Бог-Отець, який вічно живий і дарує життя світу; Бог-Син, який, отримавши вічне життя від Бога-Отця, дає шанс вічного життя іншим людям; Святий Дух, який є проявом абсолютної свободи в творінні людського життя).

3. Визначальною характеристикою богоданного життя є присутність у ньому любові (як вияву вічно живого Бога, що гарантує безсмертя людини). Християнське віровчення утверджує ідею, згідно з якою необхідною передумовою безсмертя людини є модель життя за повною подобою до вічно живого Бога. Розвиток людського життя скерований на реалізацію можливості істинного спілкування з Богом та іншими людьми (співтовариства

[1] Там само — С. 152.
[2] Там само. — С. 154.

свободи, справедливості, миру, істини, розвитку, щастя) на основі християнської любові. Магістеріум Церкви наголошує, що суспільне життя має стати місцем прояву християнської любові, місцем єдності вічно живого Бога й особистісного життя.

4. Розвиток людського життя немислимий без подолання структури соціального гріха через страждання, покаяння та здійснення стратегічної мети — повного відновлення втраченої єдності з Богом (у межах «цивілізації любові» як прообразу Царства Небесного на Землі). Магістеріум констатує, що найнебезпечніший соціальний гріх проти людського життя — це гріх відмови людини від життя як вищої цінності, а отже, від вічно живого Бога, що узагальнено відображає поняття «культура смерті». Людська смерть — це відмова особи жити в істині з Богом, і навпаки, покаяння й спокутування гріхів дає шанс на нове життя з Богом і для Бога.

5. Смерть не є тільки принизливе покарання, а насамперед є наслідком існування в житті зла (проявів диявольського небуття). Згідно з біблійними догматами, душа людини після смерті постає перед Богом (час суду Божого), позитивний вирок суду означає можливість відкуплення від гріха й воскресіння для вічного життя в Царстві Небеснім (отримання безсмертя). Смерть сама обирає людину, яка неправедно користується свободою (людина може стати на бік буття, Бога й життя вічного, а може хибно обрати зло, диявола — небуття). Життя й смерть становлять зміст суперечності, кінцевий варіант вирішення якої залежить від використання кожною окремо взятою людиною свободи — свободи відповідального вибору. Смерть продовжує залишатися таємницею, що не виключає необхідності боротьби християн із соціальним гріхом, який заважає утвердженню нового рівня людського співжиття як способу подолання смерті через воскресіння шляхом повного звільнення від матеріальної залежності для вічного життя з Богом.

6. Християнська Церква не залишає людину сам на сам зі смертю. У тих ситуаціях, коли Церква не може захистити особу від смерті, вона готує її до зустрічі з невідворотним (формує правильне ставлення до природної смерті), оберігаючи її від панічного страху або повного неприйняття смерті через зміцнення довіри до Божого провидіння в її особистій смерті. У такий спосіб витлумачена смерть може умовно виступати як критична інстанція (критерій розвитку людської духовності), що дає змогу адекватно оцінити ті чи інші аспекти життя через ставлення людини до Бога з метою отримання життя вічного й безкінечного.

7. У засадничій енцикліці «Євангелія життя» Йоан Павло II продовжив і конкретизував підходи Магістеріуму Церкви щодо вирішення проблеми людського життя й смерті в умовах системної кризи сучасної цивілізації. Запропонована Папою концепція розбудови культури життя через категоричне заперечення «культури смерті» розкриває сутнісні характеристики динаміки поступу соціокультурного буття людини.

8. Енцикліка «Євангелія життя» наголосила на існуючій «культурі смерті» як безпосередній загрозі людському життю, особливо слабкому та беззахисному на самому його початку й наприкінці. В енцикліці Йоан Павло II описав специфічні риси небезпек і злочинів проти життя, починаючи від війни та тероризму до найновіших загроз — абортів, аморальних експериментів на людських ембріонах та евтаназії. Причини існування «культури смерті» Папа вбачав у пануванні структури соціального гріха насильства. Прикладом останнього стала деформація змісту свободи, яку відривають від істини та об'єктивного змісту добра (блага) і волюнтаристськи насаджують особі в найгіршому прагматичному значенні без урахування її стратегічної мети — подолання відчуження однієї особи від іншої.

9. Вихідною позицією у розбудові культури життя енцикліка «Євангелія життя» називає початок активної боротьби за кожне людське життя, точкою, від якої йде відлік дій і вчинків особи, що слугують захисту та поступу людського життя загалом, є заповідь «Не вбивай» (Мт. 5, 21). Йоан Павло II робить висновок, що «проповідь життя» є невід'ємною складовою всієї євангельської місії Католицької Церкви в сучасному світі, місії, яка говорить про Ісуса Христа як «Слово до життя» (1 Йо. 1, 1). Католицька Церква, крім усього іншого, має своїм головним завданням зробити так, щоб «Слово до життя» (1 Йо. 1, 1) дійшло до сумління (серця) кожного вірного та людей доброї волі та охопило найвіддаленіші куточки людства.

10. Місію утвердження культури життя вірні здійснюють через благодійницьку службу, яка допомагає вірним і людям доброї волі солідаризуватися без упередження й дискримінації з тими, хто перебуває під постійною загрозою насильницької смерті. Звертаючись до суспільства, Святий Отець закликав до милосердя щодо найнезахищеніших членів людської цивілізації, наголошував на необхідності посилити та продовжити численні проекти благодійної діяльності, прикликав до творчого оновлення суспільного життя, що відповідало би вимогам подолання кризових явищ у сферах охорони здоров'я, соціальної служби, освіти, сус-

пільно-політичної роботи, ураховуючи гостроту перебігу демографічних процесів. Нагальною проблемою стає також формування зрілих ціннісних орієнтацій особи та віднайдення таких практичних рішень, які стосуються завдань захисту гідності особи в контексті захисту прав людини.

11. «Євангелія життя» нагадує, що в центрі уваги Католицької Церкви має бути християнська сім'я як «святилище життя», у якому це людське життя приймають, плекають і підтримують, а також піклуються у разі небезпеки. Але сім'я сьогодні сама потребує допомоги (соціальної та етико-правової підтримки) з боку суспільства. Магістеріум покладає особливі надії на християнську сім'ю, на її можливості сприяти розвитку тих вищих цінностей людського Буття, утвердження такої соціально-гуманітарної політики, яка проголошувала б первісну та незмінну роль богоданного людського життя.

12. Узагальненим висновком після прочитання енцикліки «Євангелія життя» є той, що захист людського життя та гідності особи можна здійснити лише в межах розбудови якісно нової духовної культури — культури життя, наповненої цінностями християнської моралі та принципами соціальної практики. У такій культурі здійснення правдивої свободи є невід'ємним від християнської любові, істини, справедливості, розвитку тощо. Нова культура, а також відповідний їй стиль життя гарантуватимуть захист життя та гідності людської особи, насамперед незахищеної, найслабшої. Водночас нова культура життя дасть змогу реалізувати правдиву цінність людської сексуальності — захистити від структури гріха гідність чоловіка й жінки в християнській сім'ї та шлюбі, а Магістеріуму Католицької Церкви запропонувати узагальнюючі відповіді-рекомендації християнам і людям доброї волі щодо подолання «культури смерті» через утвердження в людському співжитті суспільно-етичних цінностей християнської культури — культури життя, яку засвідчив життєвий подвиг Йоана Павла II.

Розділ 3

«Культура смерті» — найнебезпечніший виклик сучасній цивілізації

Всяке людське страждання, всякий біль, всяка недуга криє обітницю спасіння, обітницю радості: «Я радію стражданнями за вас», — пише святий Павло (Кол. 1, 24). Це стосується будь-якого страждання, спричиненого злом; це стосується і того величезного суспільного і політичного зла, яке нині розділяє і перевертає світ: зла війн, утисків окремих людей і цілих народів; зла соціальної несправедливості, потоптаної людської гідності, расової та релігійної дискримінації; зла насильства, тероризму, гонитви озброєнь — все це зло існує у світі також для того, щоб пробудити в нас любов, яка є даром сама в собі, даром щедрого і безкорисливого служіння тим, кого відвідало страждання.

У любові, джерелом якої є серце Христа, криється надія на майбутнє світу…

Йоан Павло II. З книги «Пам'ять та ідентичність»

3.1. Феномен «культури смерті»: досвід неотомістської інтерпретації Йоана Павла II

До кінця другого тисячоліття вважалося, що сили природи, а також самі люди не можуть знищити людське життя на Землі. Тепер — на початку третього тисячоліття — ситуація змінилася. Духовно недосконале людство створило загрозу своєму існуванню, і, на думку філософів і науковців, людське життя опинилося на межі свого буття. Проблема кризи людського життя стала одним з надважливих предметів досліджень Соціального Вчительства Церкви. Рішення Другого Ватиканського Собору, обґрунтовані положеннями Святого Письма, досягнення філософів-неотомістів стали підставою для формулювання завдання боротьби з кризовими явищами в поступі Богом даного життя. Йоан Павло II конкретизував поставлене завдання і вже в своїх соціально-етичних енцикліках «Centesimus Annus», «Evangelium Vitae», апостольському листі «Tertio Millennio Adveniente» («Наближення третього тисячоліття», 10.11.1994 р.) та інших документах сформулював його як проблему боротьби Католицької Церкви з про-

явами «культури смерті» в сучасній цивілізації («цивілізації смерті») через утвердження в людському співтоваристві чи не єдиної її альтернативи — культури життя («цивілізації любові»).

Досвід неотомістської рефлексії «нових викликів людському життю» Йоана Павла II набув широкого розголосу не тільки в колі християнських богословів, а й серед широкого загалу представників світської філософії та соціально-гуманітарних наук, працівників соціальних служб і зацікавлених осіб, які небайдужі до проблем захисту людського життя в умовах системної кризи сучасної цивілізації. Ключового значення в соціально-етичному вченні Святого Отця набула озвучена ним в апостольському листі «Tertio Millennio Adveniente» теза, згідно з якою найзгубніші наслідки кризи людського життя «проявляються перш за все на Заході, який є більше розвинутий технічно, але внутрішньо спустошеним через повний відхід від Бога, або витіснення Його на узбіччя життя. На таку цивілізацію потрібно відповісти цивілізацією любові, що ґрунтується на загальнолюдських цінностях миру, солідарності, справедливості та свободи, які виповнюються в Христі»[1]. Особливо актуальною проблема захисту людського життя постає в сучасному світі, коли «щораз численніші і серйозніші лиха загрожують життю людей і народів, а особливо тому життю, яке є кволим і безборонним. Поряд із давніми дошкульними нещастями — соціальним насильством (війна, тероризм, геноцид тощо) — з'являються нові, які набирають досі не знаних форм і тривожних розмірів»[2]. У такий спосіб Святий Отець актуалізував значення теоретичних і практичних висновків Душпастирської конституції «Gaudium et Spes» у питаннях протидії соціальному гріху насильницької смерті в людському житті[3].

---

[1] *Іван Павло II*. Апостольський лист «Tertio Millennio Adveniente — Наближення третього тисячоліття» Вселенського Архієрея Івана Павла II. — Львів: Свічадо, 1997. — С. 54.

[2] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 5.

[3] Загрозами людському життю в «Gaudium et Spes» називається «все, що спротивляється самому таки життю, як: різнорідні вбивства, народовбивства, аборти, евтаназія, добровільне самовбивство; все, що порушує цілість людської особи, як: каліцтва, тілесні і умові тортури, змагання згнобити і самого духа; все, що ображає людську гідність, як: негідні людини життєві умовини, самовільне ув'язнення, депортації, неволя, проституція, торгівля жінками і дітьми, а також ганебні обставини праці, коли поводяться з робітниками як із звичайними інструментами наживи, а не як свобідними і відповідальними особами: все це і подібне є ганебними ділами; і коли вони заплямовують людську цивілізацію, то більше таки обезславлюють тих, хто так поводиться, ніж тих, хто терпить таку несправедливість, а найбільше таки — противляться пошані для творця» // Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 528—529.

В умовах поглиблення кризи людського життя Йоан Павло II оприлюднив результати її власного аналізу. У своєму дослідженні Святий Отець доводив, що «криза людського життя» є чи не найгострішою проблемою сучасного світу, а отже, і соціальної теорії, вона (криза) має тенденцію до розростання та загострення. Розмірковуючи над причинно-наслідковими зв'язками регресивних явищ у сучасній цивілізації, Понтифік аргументував тим, що негативні наслідки науково-технічної революції стали однією з причин регресу всіх форм життя на Землі й насамперед через зазіхання морально недосконалої частини людства на життя та гідність людської істоти[1]. У духовній сфері людського співтовариства сформувалася небезпечна для людини псевдокультура, у межах якої «утверджується новий культурний клімат, за якого злочини проти життя набувають аспекту дотепер не знаного, можна сказати, — ще негіднішого»[2]. Псевдокультура отримала безпосередню підтримку утилітарно скерованої економіки, прагматизованої політики та хибного й несправедливого права, які разом створюють безпосередні передумови для виникнення та поширення «культури смерті» в новітньому світі.

Аналізуючи деструктивну фазу розвитку сучасної цивілізації, позначеної розповсюдженням у ній насильницької смерті, Йоан Павло II виокремлював таку її передумову, як криза людського духу, регрес морально-правових цінностей, що унеможливлюють захист гідності людини, прав людини загалом і права особи на життя зокрема. Криза духовних цінностей поглиблює драматизм вибору між добром (Богом — життям) і злом (дияволом — смертю) у людському співжитті, «сумління ніби затьмарюється впливом усіляких нашарувань і дедалі важче розрізнює добро та зло у речах, які стосуються засадничої вартости людського життя»[3]. Поглиблення кризи людського існування поставило вимогу перед Магістеріумом Церкви розширити пошуки соціально-етичних альтернатив «культури смерті», дати християнам і людям доброї волі рекомендації з подолання її найнебезпечніших проявів. Понтифік стверджував, що Соціальне Вчительство в своїх рефлексіях проблеми людського життя й смерті (подолання загроз людському життю) повинно ґрунтуватися на безумовному визнанні «вартості і недоторканності людського життя з огляду на небезпеки,

---

[1] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 6.

[2] Там само.

[3] Там само. — С. 7.

що йому загрожують за нинішніх обставин»[1]. Виконуючи свою доктринальну й пастирську місію проповідувати Євангелію життя, Католицька Церква «почуває обов'язок піднести голос за тих, хто голосу не має. Голос Церкви є завжди євангелічним закликом в оборону убогих цього світу, — тих, чиї людські права порушуються, хто наражений на загрозу й оточений презирством… Якщо на схилі минулого століття Церква не могла мовчати про тодішні несправедливости, тим більше не вільно мовчати тепер, коли поряд із давніми соціальними вадами, на жаль, не скрізь іще подоланими, у багатьох частинах світу ми бачимо вияви ще гіршої несправедливости та гніту, які хибно вважають свідченням поступу на шляху до нового світового ладу»[2].

Магістеріум Католицької Церкви намагається актуалізувати та об'єднати зусилля теологів, богословів, світських філософів, науковців і всіх тих, які переймаються проблемами захисту людського життя в усіх його проявах. Йоан Павло II закликав Церкву очолити цей об'єднавчий процес: «До всієї Церкви, народ якої є народом життя й слугує життю, я звертаюсь із спонукальним закликом, аби ми разом вказали світові нові знаки надії та подбали про зростання справедливости й солідарности, про усталення нової культури людського життя задля розбудови справжньої цивілізації істини та любови»[3]. Стратегія протидії поширенню гріха насильницької смерті, «культурі смерті» відома — це утвердження в людському співжитті апробованих історією фундаментальних цінностей християнства, які поряд з іншими досягненнями християнської культури гарантують людському співтовариству захист життя, особистої гідності в межах прав і свобод кожної окремо взятої особи.

Досліджуючи сутнісні характеристики людини, Йоан Павло II повчав, що людське життя розпочинається з моменту зачаття дитини, яка, безперечно, є особою, створеною за образом і подобою Бога, а отже, має право жити життям повним і досконалим («щоб панувала над створіннями, які постали через тебе, і щоб керувала світом у святості й справедливості, і щоб суд судила у правоті серця» (Муд. 9, 2—3)), жити життям вічним («Бог дав нам життя вічне» (1 Йо. 5, 11)). Повноті й досконалості людського життя перешкоджає гріх насильницької смерті, що обмежує тривалість

---

[1] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 8.

[2] Там само.

[3] Там само. — С. 9.

життя, або робить його взагалі неможливим. Розростання насильницької смерті в людському співтоваристві є прикладом поширення зла в світі, що збігається з висновками Соціального Вчительства Церкви про наявну структуру гріха в світі.

Обмеження людського життя за допомогою смерті, як підтверджував Йоан Павло II, із самого початку не є логічним, воно є наслідком первородного гріха й відтворюється нині вже новою структурою гріха, наприклад, гріхом насильства, який постав через необдумане використання людиною власної свободи, коли особа, не обираючи добро (Бога, Життя), сприяє у такий спосіб пануванню зла (диявола, смерті). Папа повчав, що через гріх «людина стала недругом свого ближнього… До бунту людини проти Бога в райськім саду додається смертельна боротьба людини проти людини»[1]. Гріх насильства спричинив подальше поширення смерті, унеможливив прогресивний поступ людського життя й здійснення його захисту. Гріх насильства дає про себе знати війнами, тероризмом, торгівлею зброєю, бідністю, голодом тощо. За цих умов суспільні форми життя деградують, суспільство втрачає відповідальність за поширення в ньому смерті, за відсутність належного захисту людей немічних, невиліковно хворих, злиденних та ін. Насильницька смерть знаходить своє місце там, де втрачаються істинне спілкування, міжлюдська солідарність і з'являється байдужість до вищих цінностей людського духу — християнської віри, любові, свободи, справедливості, істини, миру тощо.

У межах «цивілізації смерті» втрачається істинний зміст людських співвідносин, правда замінюється брехнею, добро — злом, любов — ненавистю. Останнє доводять факти панування «культури смерті» в сучасному світі («кола смерті», «замахів на життя»), до яких, як уважав Йоан Павло II, належать також негуманні концепції розвитку суспільства, необґрунтований вибір критеріїв розвитку суспільства та особи в ньому — орієнтація лише на вузькопрагматичні результати, безмежні надприбутки, вибір неадекватної стратегії й тактики приватного життя, яка полягає в досягненні економічного успіху за будь-яку ціну (консумеризм). Внутрішня та зовнішня політика секуляризованих державних устроїв, прикриваючись доцільністю конкуренції, характеризується утвердженням антилюдського кредо — «війна сильних проти безсилих». Таким чином, «культура смерті» унеможливлює не тільки прогресивний розвиток людського співжиття, а й водночас робить реальною загрозу подальшого розвитку всіх відомих форм життя на Землі.

[1] Там само. — С. 13, 14.

Особливістю проявів «культури смерті» є її змістовне переплетення із системою глобальних проблем сучасної цивілізації, які, як відомо, вивчає наука глобалістика, головним предметом якої є дослідження основоположних принципів життєдіяльності людини та ступеня гуманності змін у людському співтоваристві, що виникають унаслідок науково-технічної революції (НТР). Християнська глобалістика в свій спосіб намагається проаналізувати суттєві характеристики глобальних проблем сучасної цивілізації й пояснити людському співтовариству, якою повинна бути істинна взаємодія суспільства й людства, щоб уникнути найгостріших конфліктів, які загрожують людському життю на Землі.

Синтезуючи соціологічні, культурологічні, психологічні та інші підходи, християнська глобалістика обстоює підхід, згідно з яким однією з головних передумов глобальних проблем сучасності (а водночас і кризи людського життя) є суперечливий розвиток техногенної цивілізації (з катастрофічним падінням етичної та естетичної складових у розвитку науки й техніки). Останні доповіді «Римського клубу»[1] також дають змогу зробити аналогічний висновок: глобальні проблеми сучасності є не тільки наслідком суперечливого розвитку науково-технічної революції в теперішньому світі, але є насамперед результатом кризи духовної культури (системи моральних цінностей) сучасної цивілізації[2].

Непрогнозований і гостроконфліктний характер НТР гранично порушив у людському співжитті стан умовної рівноваги між добром (життям) і злом (смертю). Невирішені або вирішені неправильно глобальні проблеми стають одними з проявів «гріха насильства», прикладом прояву «культури смерті» та деструктивним соціальним механізмом, який чинить конкретне зло в світі. Магістеріум Церкви підводить до думки, що розвиток людського життя в своїх підсумкових характеристиках залежить не стільки від стану сфери економіки та політики, скільки від рівня та змісту духовної культури, утвердження нового гуманітарно наповненого світогляду, ядром якого має стати раніше не

---

[1] У межах «Римського клубу» фахівці зі світської глобалістики обґрунтували систему класифікації глобальних проблем, які загрожують прогресивному розвитку людського життя (за умов їх несвоєчасного або неправильного вирішення). До глобальних проблем належать: політичні, соціальні, економічні, екологічні, демографічні, науково-технічні. Виокремлюють також специфічні інтерсоціальні проблеми взаємодії суспільства й людини, гостро суперечливі проблеми взаємовідносин людини, суспільства та природи.

[2] *Арутюнов В. Х., Свінціцький В. М.* Філософія глобальних проблем сучасності: Навч. посібник. — К.: КНЕУ, 2008. — С. 78—88.

знана глобальна екологічна свідомість — стан усвідомлення людським співтовариством своєї відповідальності за розвиток усіх форм богоданного життя на Землі. Вирішення поставлених завдань пропонується здійснити із залученням результатів філософсько-богословських досліджень феномену «культури смерті» невід'ємно від потреби актуалізації серед якнайширшого загалу людей свідомо практичного ставлення до «величезності і серйозності замахів на життя, тавро яких і надалі обтяжує історію людства»[1].

За таких умов особливої ваги набуває соціально-етичний аналіз передумов системної кризи сучасної цивілізації (поширення «культури смерті»), у межах якої призупиняється поступ людського життя та унеможливлюється дотримання прав людини й насамперед права на життя та захист гідності особи. Як уже зазначалося, Йоан Павло II аргументував тим, що узагальненою причиною «культури смерті» є структура соціального гріха, яка й призводить до порушення права на життя та приниження гідності особи. Святий Отець констатував недоторканність права людини на життя від зачаття до природної смерті, наголошуючи, що «на визнанні цього права ґрунтується співжиття людей та існування політичної спільноти»[2], а соціальний гріх у людському суспільстві виявляє себе як соціальний гріх насильства.

Соціальний гріх насильства — це злочинні дії та вчинки в межах суспільних відносин[3], які спрямовані «проти життя мільйонів людських істот, надто дітей, змушених терпіти злидні, недоїдання та голод через несправедливий поділ багатств між народами й суспільними верствами»[4]. Цей гріх стає головною передумовою

---

[1] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 16.

[2] Там само. — С. 4.

[3] Соціальна філософія послуговується поняттям «соціального насильства» для позначення таких соціальних відносин, у яких використовують «або пропагують використання (прямо чи опосередковано) сили для отримання бажаної поведінки з боку інших людей, що пов'язано з небезпекою для їхнього життя, — панування однієї волі над іншою» // Всемирная энциклопедия: Философия / Главн. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов. — М.: АСТ, Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001. — С. 995. Соціальне насильство унеможливлює свободу людської поведінки. Людина, яка стала жертвою насильства (зазнала соціального насильства), є особою, яка втратила власну свободу.

[4] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 16.

війни, а також мотивує ганебну торгівлю зброєю, що робить можливим перетворення звичних ускладнень на «численні збройні конфлікти, які мучать світ»[1]. Збільшення кількості неприродних насильницьких смертей у соціальному житті підтверджує тезу філософів про те, що насильство сьогодні перебуває в апогеї свого розвитку та стає найнебезпечнішим проявом зла — «способом руйнації людини, — і як суб'єкта насильницької дії, і як їхньої жертви»[2]. Таким чином, зло, структура гріха «"логіки" Лукавого» визначає змістовні характеристики «культури смерті» і многоликого соціального насильства як форми її вияву. Йоан Павло II підкреслював, що «в ґрунті будь-якого насильства супроти ближнього лежить поступка на користь "логіки" Лукавого, що був «душогубець від початку» (Йо. 8, 44)»[3]. В енцикліці «Sollicitudo Rei Socialis» Святий Отець зазначав, що зло може набувати форми «морального зла, плоду багатьох гріхів, які ведуть до "структур гріха"»[4].

Отже, визначальною передумовою кризи людського життя на початку третього тисячоліття, поширення «культури смерті» в формі многоликого насильства є структура гріха насильства, що унеможливлює повноцінне людське життя в Бозі, бо «там, де є насилля, не може бути Бога»[5]. Магістеріум Католицької Церкви словами Йоана Павла II робить висновок: що більше в сучасному світі матимуть місце соціальні гріхи, «то більшими будуть масштаби насилля і несправедливості, охоплюючи цілі народи і великі регіони світу»[6], а першим кроком до подолання насильства є викриття гріха насильства там, де він присутній у всіх його можливих формах і насамперед у формі «культури смерті».

---

[1] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 16.

[2] Філософський енциклопедичний словник. — К.: Абрис, 2002. — С. 408.

[3] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 13.

[4] *Іван Павло II*. Енцикліка «Sollicitudo Rei Socialis — Турбота про соціальні справи» Вселенського Архієрея Івана Павла II. — Львів: Свічадо, 2011. — С. 50.

[5] Компендіум Соціальної Доктрини Церкви. — К.: Кайрос, 2008. — С. 299.

[6] Там само. — С. 63—64.

3.2. Війна як безпосередній вияв «культури смерті» в сучасному світі

Кваліфікуючи насильство як безпосередній вияв «культури смерті», Йоан Павло II акцентував на такому його жахливому різновиді, як війна. Зауважимо, що світська філософія та політологічні науки в своїх дослідженнях сфери соціально-політичних суперечностей послуговуються поняттям «війна» для позначення такого збройного «протистояння між державами або їх коаліціями (об'єктивно втягнутими в це протистояння народами), або соціальними групами, етносами, що є продовженням їх політики насильницькими методами»[1]. Проаналізувавши соціально-політичні й правові ознаки війни, український науковець М. В. Цюрупа запропонував таке узагальнене її визначення: «Війна — це легітимно організоване застосування державою збройної сили для досягнення цілей політики шляхом широких насильницьких дій проти держави-противника чи інших значних соціальних сил, масштаб та інтенсивність яких не припускають іншого тлумачення намірів сторін»[2]. Це визначення збігається з потребою розвивати культуру миру, цивілізовані відносини усередині світового співтовариства демократичних держав, повагу до інституту міжнародного права у вирішенні глобальних і локальних проблем[3].

На початку XXI ст. уже ніхто не сумнівається в тому, що війна була і є основною загрозою людському життю[4]. Висновок філософів і науковців однозначний: в умовах глобальних загроз будь-який збройний конфлікт як гранична форма соціального насильства не може бути способом вирішення соціально-політичних суперечностей[5]. Фатальні наслідки військових конфліктів сьогодення (можливої ядерної війни) ліквідують доцільність поділу воєн на справедливі та несправедливі. Магістеріум Церкви під-

---

[1] Всемирная энциклопедия: Философия / Главн. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов. — М.: АСТ; Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001. — С. 175.

[2] *Цюрупа М. В.* Основи воєнної та загальної політології: Підручник / М. В. Цюрупа; В. С. Ясинська / Під заг. ред. В. М. Телелима. — К.: Кондор-Видавництво, 2013. — С. 353.

[3] Там само.

[4] Відомо, що у XVII ст. у війнах загинуло 3 млн осіб, у XVIII ст. ця кількість становила 5,2 млн, а в XIX ст. кількість жертв уже була 5,5 млн осіб. Війна в Новітній історії характеризується кратним збільшенням руйнівного потенціалу воюючих сторін і втягуванням у конфлікт цивільного населення, яке стає його невиправданою жертвою. Наприклад, лише в роки Другої світової війни загинуло 2 млн осіб цивільного населення // Філософський енциклопедичний словник. — К.: Абрис, 2002. — С. 89.

[5] Докладніше про війну як соціально-політичне явище та політичний зміст сучасних форм соціального насильства див.: *М. В. Цюрупа*. Основи воєнної та загальної політології: Підручник / М. В. Цюрупа; В. С. Ясинська / Під заг. ред. В. М. Телелима — К.: Кондор-Видавництво, 2013. — С. 342—355.

тримує узагальнену оцінку війни, яку дали філософи та науковці, акцентуючи на тому, що війна — це гранично допустимий прояв соціального насильства, у більшості випадків вона є наслідком гріха насильства — зла (ненависті). Глобальні військові конфлікти створюють небезпеку самознищення морально недосконалим людством самого себе, сьогодні людство впритул наблизилося до Третьої світової війни[1].

Ставлення Католицької Церкви до військових конфліктів упродовж тривалого часу було неоднозначним. Війни оцінювалися по-різному, залежно від конкретного змісту того чи того військового конфлікту. Загалом Церква в своїх оцінках воєн умовно виокремлює три різних варіанти: 1) священна війна; 2) справедлива війна; 3) заперечення будь-якої війни (пацифізм).

Концепція священної війни віддзеркалювала позицію, згідно з якою війна, що втілювала мету богообранного народу (наприклад, жителів Ізраїлю, за Старим Завітом), — це справа самого Бога, який у такий спосіб бореться зі своїми ворогами. Визначальною характеристикою священної війни була мета захисту, поширення або зміцнення істин християнського віровчення, що давало підстави виправдовувати збройний конфлікт. Водночас позицію ранніх християн (I—III ст.) характеризував радикальний пацифізм, який був результатом бажання членів римо-іудейських християнських громад установити вистражданий і довгоочікуваний євангельський мир і заборонити насильство в будь-якій формі, що збігалося з інтересами інших поневолених народів. З часом радикальний пацифізм християнських громад утратив свій вплив на європейську культуру, але ще й нині він залишається гідним прикладом служіння ідеї християнського ненасильства.

Другий варіант оціночної позиції Церкви щодо війни репрезентує ідея справедливої війни. Катехизм Католицької Церкви виокремлює «пом'якшуючі» обставини, за яких війна може бути виправдана Церквою й кваліфікуватися справедливою: «щоби шкода, завдана агресором нації чи спільноті націй, була тривалою, важкою і безперечною; щоб усі інші засоби для покладення

[1] На думку американського вченого С. Гантінгтона, Третя світова війна вже розпочалась і має форму конфлікту (зіткнення) релігійних культур на «лінії розлому» сучасних цивілізацій. У своєму дослідженні С. Гантінгтон виходить з того, що «релігія є головною ознакою цивілізації, війни вздовж лінії розлому майже завжди відбуваються між людьми, які належать до різних цивілізацій… Тисячолітня історія людства свідчить про те, що релігія — не «маленька відмінність», а, можливо, «найглибша відмінність», яка тільки існує між людьми. Повторюваність, масштаби та жорстокість війн уздовж ліній розломів значно збільшуються через віру в різних богів» // *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. — М.: Изд-во АСТ, 2003. — С. 410—411.

цьому краю виявилися неможливими або безуспішними; щоб були обґрунтовані можливості успіху; щоб використання зброї не спричиняло лиха і безвладдя, важчих, ніж лихо, яке слід усунути. Під час оцінювання цих умов слід враховувати потужність сучасних засобів руйнування… Оцінка цих умов, моральної законності належить до розсудливості тих, хто несе відповідальність за загальне добро»[1]. Досвід військових конфліктів Новітньої історії, незважаючи на жодні «пом'якшуючі» обставини, дає змогу богословам зробити висновок, що війна — це завжди зло (домінування насильницької смерті). Така позиція вимагає від світової спільноти та Католицької Церкви активно протидіяти збройним конфліктам, послуговуючись при цьому християнською концепцією суспільного миру, презентованою світу соціальним ученням Церкви (працями пап Пія XII[2], Йоана XXIII, Павла VI, Йоана Павла II, Венедикта XVI, Франциска).

Другий Ватиканський Собор підтвердив значення вивіреної історичним досвідом позиції Католицької Церкви щодо заперечення самої можливості глобальних воєн у сучасному світі: «Всяка воєнна дія, що вимагає до нерозбірливого знищення цілих міст чи широких областей разом з їх мешканцями, є злочином проти Бога і проти самої людини, який треба рішуче і невідкладно осудити»[3]. Реалії сучасного світу вимагають від Церкви нового підходу до проблем війни та миру, «щоб справу війни прослідити за цілком новими поглядами»[4]. Оцінка Другим Ватиканським Собором сучасних воєн логічно співвідноситься з оцінкою військових конфліктів Йоаном XXIII, наданою ним в енцикліці «Pacem in Terries». Йоан XXIII підкреслював, що «мусимо визначити, що це переконання (про неприпустимість використання насильства (війни) для розв'язання конфліктів. — Авт.) здебільшого зумовлене тією несамовитою силою знищення, якою наділена сучасна зброя, і страхом тих страждань і жахливої руїни, що їх спричиняє ця зброя. Тому в нашу добу, що сповнена атомною потугою, відновлювати порушені права за допомогою війни є безглуздям»[5]. Згодом Йоан Павло II суголосно підтвердив, що війна за будь-яких обставин не

---

[1] Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. — С. 529.

[2] Пій XII правив 02.03.1939—09.10.1958 рр.

[3] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 605.

[4] Там само.

[5] *Іван XXIII*. Мир на Землі. Енцикліка Папи Івана XXIII про встановлення миру між усіма народами в істині, справедливості, любові та свободі. — Львів: Свічадо, 2008. — С. 36.

може сприяти суспільному миру. Коментуючи військове зіткнення в Перській затоці (у січні 1991 р.), Папа підкреслював, що війна «не може бути адекватним засобом, щоб повною мірою вирішити проблеми між країнами… першого дня конфлікту достатньо, щоб зрозуміти жах того, що відбувається»[1]. Він повчав, що насильство завжди породжує нове насильство — «звернення до насильства, насправді посилює існуючу напруженість і створює нову» (4)[2].

Ще в часи Першої світової війни Папа Венедикт XV (правив 03.09.1914—22.01.1922 рр.) в Апостольському умовлянні «Dès le Début» («З самого початку», 01.08.1917 р.) закликав глав воюючих держав до якнайшвидшого вирішення військових конфліктів у мирний спосіб, який виключає насильство, зазначаючи, що «вибух війни перетворює соціальний конфлікт, що завжди має шанс на вирішення мирним способом, на «непотрібну» різанину»[3]. Через сімдесят чотири роки під час молитви за мир на Загальній аудієнції (16.01.1991 р.) подібну оцінку війні надав Йоан Павло II, стверджуючи, що «війна зазвичай перетворюється на безвиграшну авантюру…, новий виток горя і насильства»[4]. Збройні конфлікти, війни завдавали й завдають суспільному життю не тільки матеріальної, а й моральної шкоди, поширюючи на нього «свої руїни»[5]. У Посланні до Всесвітнього дня миру (01.01.1999 р.) Папа зазначав, що війна — «це крах будь-якого справжнього гуманізму» (11)[6], а в щорічній Промові до диплома-

---

[1] *Juan Pablo II*. Conflicto del Golfo Pérsico. Lamamiento del Santo Padre Juan Pablo II en la reunión con los colaboradores del Vicariato de Roma. Jueves 17 de enero de 1991 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: www.vatican.va/holy_father/-john_paul_ii/speeches/1991/documents/hf_jp-ii_spe_19910117_vicariato_zona_sp.html, вільний. Назва з екрана. — Мова ісп.

[2] *John Paul II*. Message of His Holiness Pope John Paul II for the XXVI annual world day of prayer for peace 1 January 1993. If you want peace, reach out to the poor [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/-messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_08121992_xxvi-world-day-for-peace_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[3] *Benedetto XV*. Esortazione Apostolica Dès le Début [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: www.vatican.va/holy_father/benedict_xv/apos_exhortations/documents/-hf_ben-xv_exh_19170801_des-le-debut_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

[4] *Giovanni Paolo II*. Udienza generale. Mercoledì, 16 gennaio 1991 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/-1991/documents/hf_jp-ii_aud_19910116_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

[5] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 603.

[6] *John Paul II*. Message of His Holiness Pope John Paul II for the celebration of the world day of peace 1 January 1999. Respect for human rights: the secret of true peace [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: www.vatican.va/holy_father/john_paul_-ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_14121998_xxxii-world-day-for-peace_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

тичного корпусу (13.01.2003 р.) він підтвердив, що «рішення ніколи не можуть бути знайдені через звернення до тероризму або збройного конфлікту… Війна ніколи не була засобом для врегулювання розбіжностей між народами» (4)[1].

Розмірковуючи над питаннями про передумови (джерела) війни, Святий Отець, конкретизуючи, зазначав, що до них, безперечно, належить гріх — структура соціальних гріхів: реакційна діяльність мілітаристів, крайніх націоналістів, реакціонерів від політики, які пропагують класову ненависть тощо. Почасти військові конфлікти є наслідком невирішених у минулому (або вирішених неправильно) зовнішньо-політичних суперечок (позначених образами, приниженням, утраченими можливостями тощо) або внутрішньо-політичних колізій. Але зазвичай військові конфлікти виникають унаслідок поширення гріха насильства (ненависті та кривд), який відтворюється в суперечливій історії людської цивілізації («цивілізації смерті»). На думку Йоана Павла II, якби суперечності соціального життя були вирішені на основі принципів християнського примирення та прощення, то це убезпечило б людське життя від військових конфліктів, на які «великі нації витрачали всі свої сили, коли ніщо не могло зупинити порушення найсвященніших прав людини, коли планувалося і здійснювалося винищення цілих народів і соціальних верств»[2].

Поряд з іншим, Святий Отець виокремлював таку передумову військових конфліктів, як протиправне й невиправдане використання державною владою силових структур — армії, служби безпеки, поліції тощо. Прикладом слугують виникнення збройних конфліктів у тих країнах, у яких свого часу домінувала націонал-соціалістична або комуністична ідеологія. В енцикліці «Centesimus Annus» Йоан Павло II доводив, що за обставин панування тоталітарно-репресивного устрою велика кількість людей «була позбавлена можливості вирішувати власну долю; замкнені вони опинилися в страшних лещатах імперії, що намагалась знищити їх історичну пам’ять і прадавні корені їхньої культури. Унаслідок насильницького поділу Європи величезна кількість

---

[1] *John Paul II*. Address of His Holiness Pope John Paul II to the diplomatic corps. Monday, 13 January 2003 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2004/january/documents/hf_jp-ii_spe_-20040112_diplomatic-corps_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] *Іван Павло II*. Сотий рік (Centesimus Annus). Енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II з нагоди сотої річниці енцикліки Rerum Novarum. — К.: Кайрос, 2001. — С. 37.

людей були вимушені залишити свої рідні землі або стали жертвою насильницької депортації»[1].

Свого часу Йосиф Рацінґер (майбутній Папа Венедикт XVI), розмірковуючи над соціальними передумовами військових конфліктів у сучасному світі, також стверджував, що війни виникають тоді, коли «цинізм ідеології… задурманив совість: обіцянки ідеології виправдовували всі придатні для цього засоби і, таким чином, усунули поняття закону, ба, розрізнення між добром і злом. Поряд з цинізмом ідеологій, а то й часто тісно з ним переплетений стоїть цинізм інтересів та великого бізнесу, хижацька експлуатація природних багатств. Тут добро також поступається місцем зиску, і влада підміняє закон. Так із середини розчиняється сила етосу, а наприкінці руйнується і вигода, якої шукали»[2]. Соціальне насильство одних (з боку відчуженої держави) породжує не менш жорстоку відповідь з боку відчужених — жертв насильства. Насильство, посилене несправедливістю соціально-економічних, соціально-політичних, культурних відносин, стає підґрунтям появи найнебезпечніших проявів насильства — геноциду й тероризму.

Аналізуючи факти військових конфліктів періоду Новітньої історії, Йоан Павло II підкреслював, що страшні наслідки гріха насильства повинні стати неспростовним аргументом на користь заперечення всіх воєн, уроком для політиків, лідерів держав, які поширюють «нову ненависть, і коли на обрії прозирають нові насильницькі ідеології»[3]. Неспростовним прикладом вияву «культури смерті» в XX ст., на думку Йоана Павла II, був Голокост: «Протягом свого Понтифікату я неодноразово — і з почуттям глибокого смутку — згадував про страждання єврейського народу під час Другої світової війни. Злочин, який відомий нам під назвою Голокост, залишається незмивною плямою на історії століття, яке добігає кінця»[4].

---

[1] *Іван Павло II*. Сотий рік (Centesimus Annus). Енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II з нагоди сотої річниці енцикліки Rerum Novarum. — К.: Кайрос, 2001. — С. 38.

[2] *Рацінґер Й*. Цінності в часи перемін. Долання майбутніх викликів : Пер. з нім. О. Конкевича. — Львів: Місіонер, 2006. — С. 136—137.

[3] *Іван Павло II*. Сотий рік (Centesimus Annus). Енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II з нагоди сотої річниці енцикліки Rerum Novarum. — К.: Кайрос, 2001. — С. 37.

[4] *John Paul II*. Letter for the publication of the document “We Remember: A Reflection on the Shoah”. March, 12, 1998 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/1998/documents/hf_jp-ii_let_19980312_-shoah_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

Як уже зазначалося, Магістеріум Церкви в своїх оцінках також виходить з того, що соціальне насильство у формі війни є аморальним явищем, але водночас «у той трагічний момент, коли вибухає війна, керівники держави, яка зазнала нападу, мають право і обов'язки організувати захист країни та її населення, використовуючи силу зброї»[1]. Останнє визначає зміст проблеми необхідного захисту (здійснення права на опір злу). Таке використання сили в межах необхідного захисту є законним, якщо відповідає певним жорстким умовам, узгодженим міжнародним співтовариством. Використання засобів насильства (насамперед військових) ніяк не виправдовує учасників конфлікту і накладає на них певні обмеження: «з вибухом нещасної війни між воюючими сторонами не все, тим самим, стається дозволеним»[2]. Попереджувальні військові дії без аргументованих підстав породжують серйозні проблеми. Лише авторитетні, компетентні інституції, зробивши оцінки на основі професійної, моральної та правової відповідальності та серйозного вивчення загроз для загального миру, можуть дати міжнародний дозвіл на використання зброї та санкціонувати силове втручання у сферу автономності держави. Водночас виникає проблема неадекватного захисту, прикладом чого стала реакція США, які розв'язали війну в Іраку, який буцім-то є «відповідальним» за терористичні акти 11 вересня 2001 р. Йоан Павло II виступив категорично проти військового втручання, вимагаючи, щоб «за жодних обставин не були покарані невинні люди, за жодних обставин не було нічого подібного, бо тоді йшлося лише про примноження зла»[3].

Іншою передумовою війни стає безмежне та безвідповідальне нарощування військового потенціалу, відоме під назвою «гонка озброєнь»[4]. Надмірне накопичення всіх різновидів зброї та

---

[1] Компендіум Соціальної Доктрини Церкви. — К.: Кайрос, 2008. — С. 305.

[2] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 604.

[3] *О. Петро Степан Балог ОР*. Вбивство чи захист? // Католицький вісник. — 2014. — № 13. — С. 4—5.

[4] Термін «гонка озброєнь» увів у суспільно-політичний лексикон британський фізик Л. Ф. Ричардсон (1880—1953 рр.), коли висловився щодо військового протистояння морських флотів Німеччини та Британії під час Першої світової війни. Зокрема, учений зазначив, що англо-німецька гонка озброєнь має певну особливість: кількість додаткових кораблів, спущених на воду в Британії в другому періоді почасти відображає кількість кораблів, збудованих у Німеччині в першому періоді, а кількість кораблів, збудованих у Німеччині в третьому періоді, почасти відображає кількість кораблів, спущених на воду в Британії в другому періоді. Ричардсон назвав ці відношення системою згладжування різниці, що може мати стабільний чи як в 1914 р. нестабільний результат // Короткий оксфордський політичний словник : Пер. з англ. / За ред. І. Макліна, А. Макмілана. — К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2006. — С. 140.

безвідповідальна торгівля нею ніяк не виправдовуються ні з погляду економічної доцільності, ні моральності. «Безмежне озброєння» має оцінюватися відповідно до міжнародних норм, які забороняють неконтрольоване поширення, виробництво, торгівлю та використання найзагрозливіших різновидів зброї (наприклад, зброї масового знищення). У зверненні до працівників м. Верона Йоан Павло II доводив, що «є технічні засоби, які не повинні бути виробленими, або ж їх виробництво і збут мають жорстко контролювати. Перший приклад — це зброя… Але, можливо, не єдиний. У цьому випадку закон прибутку не може бути вищим» (6)[1].

Виробництво й нагромадження зброї виправдовуються положеннями концепції стримування[2]. Магістеріум Церкви критично ставиться до подібних аргументів: «Нагромадження зброї здається багатьом як парадоксально ефективний спосіб, щоб стримати від війни можливих супротивників. Люди, які дотримуються такої думки, убачають у ньому найуспішніший засіб, здатний забезпечити мир між народами. Цей спосіб стримування викликає суворі моральні застереження. Гонка озброєнь не забезпечує миру. Далека від того, щоб усунути причини війни, вона ризикує їх збільшити»[3]. У промові «Слово про мир» (15.05.2014 р.) з нагоди вручення вірчих грамот послам, акредитованим при Святому Престолі, папа Франциск підтримав аргументацію своїх Попередників: «Усі говорять про мир, усі заявляють, що прагнуть його, але, на жаль, збільшення озброєнь будь-якого виду призводить до протилежного наслідку. Торгівля зброєю, як наслідок, ускладнює і віддаляє вирішення конфліктів, тим паче, що вона поширюється і здійснюється нелегально…Ми можемо об'єднати наші голоси в за-

---

[1] *Giovanni Paolo II.* Visita pastorale a Verona. Discorso di Giovanni Paolo II al mondo del lavoro nell'«Agricenter» della fiera delle macchine agricole. Domenica, 17 aprile 1988 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: www.vatican.va/holy_-father/john_paul_ii/speeches/1988/april/documents/hf_jp-ii_mes_19880417_agricenter_it.-html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

[2] Політика, що полягає в намаганні контролювати поведінку інших, удаючись до погроз. Стримувач намагається переконати стримуваного, що вартість здійснення дій, яким хоче запобігти стримувач, значно більша за будь-який виграш, що його може передбачити стримуваний як результат тих дій. Стримування — загальний принцип людської поведінки, але після Другої світової війни, коли держави створили ядерну зброю, воно стало головною теоретичною ідеєю стратегічних досліджень — дисципліни, яку розвивали здебільшого в США // Короткий оксфордський політичний словник : Пер. з англ. / За ред. І. Макліна, А. Макмілана. — К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2006. — С. 660—661.

[3] Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. — С. 530.

клику, щоби міжнародна спільнота знову розпочала період узгоджених і сміливих дій проти зростання озброєнь і задля їхнього скорочення»[1].

Гонка озброєнь поглинає фінансові та інші ресурси країн, яким вони необхідні для подолання кризових явищ у системі національних економік. Йоан Павло II зазначав, що «науково-технічний прогрес, який мав би підвищити добробут людей, став інструментом війни: наука і техніка використовувалися для виготовлення чимраз потужнішої і нищівної зброї»[2]. Бажання використати (накопичити) зброю масового знищення частиною держав (не припускаючи реального здійснення таких задумів) засуджувалося Святим Отцем: «Якщо війна може скінчитися без переможців і переможених, самознищенням людства, то треба відкинути логіку, яка до цього веде, тобто ідею, що намагання знищити супротивника, протистояння і війна як така начебто сприяють прогресу і історичному поступу… Коли ми це зрозуміємо, то з усією необхідністю постануть і сумніви щодо теорій "війни усіх проти усіх" і "класової боротьби"»[3]. Таким чином, Магістеріум Католицької Церкви та особисто Йоан Павло II обстоювали підхід, згідно з яким альтернативою поширення зброї (особливо зброї масового знищення) мають стати тільки норми та вимоги міжнародного права, побудовані на принципах нерозповсюдження ядерної зброї, заходах ядерного роззброєння й заборони проведення ядерних випробувань. Останнє стає складовою системи взаємопов'язаних практичних завдань, від вирішення яких залежать подолання кризи життя, зменшення кількості насильницької смерті внаслідок військових конфліктів.

Нині немає обґрунтованих підстав виправдовувати виробництво та використання таких різновидів зброї, які спричиняють тяжкі травми, або зброї неточної дії, зокрема протипіхотних мін. Зброя неточної дії є прикладом підступної зброї, яка ще тривалий час після припинення війни спричиняє велику кількість каліцтв і неприродних смертей серед мирного населення. Ось чому Йоан Павло II закликав уряди держав, які виробляють, продають цю смертельну зброю, а отже, несуть відповідальність

---

[1] Слово про мир. З промови Папи Франциска з нагоди представлення вірчих грамот послам, акредитованими при Святому Престолі // Католицький вісник. — 2014. — № 13.

[2] *Іван Павло II*. Сотий рік (Centesimus Annus). Енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II з нагоди сотої річниці енцикліки Rerum Novarum. — К.: Кайрос, 2001. — С. 38.

[3] Там само. — С. 39.

за її поширення й перешкоджання процесу її знищення, «вжити належних заходів контролю за виробництвом, продажем, ввезенням і вивезенням цих знарядь смерті. Тільки у цьому випадку можна буде ефективно боротися і вирішити проблему незаконного обігу зброї» (11)[1].

Особливо антилюдським та аморальним проявом «культури смерті», як уважав Йоан Павло II, є використання у військових сутичках дітей і підлітків, яких вербують для участі в конфлікті, незважаючи на їхній вік. Організатори таких злочинів проти неповнолітніх осіб не усвідомлюють до кінця всі наслідки своїх протиправних учинків: діти, яких залучають до участі в військових діях, не лише позбавляються можливості стати цілісною особою, а що найстрашніше — у них закріплюється досвід зла (гріха насильства). У Посланні з нагоди Всесвітнього дня миру «Повага прав людини: секрет істинного миру» (01.01.1999 р.) Святий Отець говорив про те, що використання дітей і підлітків у військових конфліктах є абсолютно неприпустимим: «Усе це страшний злочин. Потрібно припинити використання дітей у будь-яких військових діях і водночас надати всіляку допомогу, необхідну для лікування, освіти і реабілітації дітей, які воювали» (11)[2].

Папа вимагав від керівників усіх держав пам'ятати таке: «Хай ніколи більше не буде війни, яка знищує життя невинних людей, яка вчить убивати, нівечить життя тих, хто чинить убивство, яка тягне за собою ненависть і злобу, і відтак ускладнює пошук справедливого розв'язання проблем, що спричинили війну»[3]. Під час Святої Літургії в режимі телевізійного моста з Боснією та Герцеговиною Понтифік закликав: «Ні війні! Досить руйнівної ненависті! Не можна миритися із ситуацією, яка приносить тільки плоди смерті: вбивства, зруйновані міста, зруйнована економіка, лікарні без ліків, хворі і покинуті літні люди, розділені сім'ї в сльозах. Необхідно якнайшвидше прийти до справедливого миру. Мир можливий, якщо він визнає пріоритет моральних цінностей над інтересами раси або сили»

---

[1] *John Paul II*. Message of His Holiness Pope John Paul II for the celebration of the world day of peace 1 January 1999. Respect for human rights: the secret of true peace [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: www.vatican.va/holy_father/john_-paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_14121998_xxxii-world-day-for-peace_en.-html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] Там само.

[3] *Іван Павло II*. Сотий рік (Centesimus Annus). Енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II з нагоди сотої річниці енцикліки Rerum Novarum. — К.: Кайрос, 2001. — С. 89.

(8)[1]. В Апостольському листі з нагоди 50-ї річниці Другої світової війни й Посланні для Конференції Єпископів Польщі Йоан Павло II підкреслив: «Так, Європо, всі дивляться на тебе, впевнені, що ти завжди маєш що сказати, переживши ті катастрофічні вогненні роки: справжня цивілізація не може бути побудована на силі, це результат нашої перемоги над собою, над силами несправедливості, егоїзму і ненависті, що здатні дійти аж до знищення людини» (12)[2].

Нині, на початку XXI ст., Папа Франциск в Апостольському повчанні «Evangelii Gaudium» суголосно висновкам своїх Попередників (Йоана Павла II та Венедикта XVI) наголосив на існуванні особливо небезпечної форми військового протистояння — війни християн з християнами, яка віддзеркалює прагнення одних людей отримати щонайбільшу владу або задоволення матеріальних потреб частиною населення секуляризованого супільства: «Світ розтерзаний війнами і насильством, зранений поширеним індивідуалізмом, який вносить розбрат між людей і налаштовує їх одне проти одного в гонитві за власним добробутом. У різних країнах знову виникають конфлікти і давні поділи, які здавалися вже частково вирішеними… мені дуже боляче спостерігати, як у деяких християнських спільнотах… з'являються різноманітні форми ненависті, поділів, наклепів, обмов, помсти, заздрості, бажання за всяку ціну нав'язати власні погляди, аж до переслідувань, які нагадують справжнє полювання на відьом… Просімо Господа, щоб дав нам зрозуміти закон любові. Як добре мати такий закон! Як добре для нас любити одні одних понад усе! Так, понад усе! Святий Павло звертається до кожного з нас: «Не дозволь, щоб зло тебе перемогло, але перемагай зло добром» (Рм. 12, 21).[3]

---

[1] *Giovanni Paolo II*. Santa messa celebrate a Castel Gandolfo in collegamento radiotelevisivo con Saraevo. Omelia di Giovanni Paolo II. Cortile del Palazzo Apostolico di Castel Gandolfo. Giovedì, 8 settembre 1994 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1994/documents/hf_jp-ii_hom_19940908_sarajevo_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова іт.

[2] *Giovanni Paolo II*. Lettera apostolica in occasione del 50 anniversario dell'inizio della II Guerra Mondiale [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: www.-vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_-27081989_aniv-beginning-ii-world-war_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова іт.

[3] *Папа Франциск*. Апостольське повчання. Радість Євангелія : Пер. з італ.: О. Бодак / За ред. о. Т. Барщевського. — Львів: Свічадо, 2014. — С. 80—82.

3.3. Тероризм як гранично загрозливий вияв «культури смерті» в соціально-політичному житті

Особливо небезпечним виявом «культури смерті» Йоан Павло II називав тероризм[1]. На Другому Ватиканському Соборі було зазначено, що «складні сьогоднішні обставини і заплутаність міжнародних стосунків спричиняють те, що новими методами диверсії і підступу в нескінченість протягаються підпільні війни. В багатьох випадках вживання методів терору вважається новим способом ведення війни»[2]. Згодом кардинал Йосиф Рацінґер також підкреслював: «Інший новий феномен, що нас особливо сьогодні хвилює, це терор, що тим самим перетворився у таку собі нову світову війну — війну без визначених фронтів, яка може розпочатися де завгодно і вже не бачить різниці між воїнами і цивільним населенням, між винними і не винними»[3]. Катехизм Католицької Церкви також засуджує тероризм: «Викрадення і взяття заручників сіють терор і чинять через погрози нестерпний тиск на жертви. Вони є морально не дозволені. Тероризм безрозбірно загрожує, ранить і вбиває; він поважно суперечить справедливості і любові»[4]. Сказане вище актуалізувало потребу Магістеріуму критики тероризму, понад те, поставило завдання підтримати свідоме використання морально-правових настанов, які сприятимуть подоланню тероризму як способу вирішення конфліктів соціального життя.

Поза сумнівом, тероризм сьогодні є одним з найнебезпечніших проявів «культури смерті», бо спричиняє насильницьку смерть серед невинних людей і формує «почуття презирства до людського співтовариства», стає прикладом втрати людьми істинного сенсу життя, безнадійного відчаю в очікуванні майбутнього. У Посланні з нагоди Всесвітнього дня миру під назвою

---

[1] До визначальних рис тероризму суспільно-політичні науки відносять: невмотивовану жорстокість, стратегічно не виправдану мету та містифіковані засоби її досягнення. Ці риси віддзеркалюють довготривалу історію використання в соціально-політичній практиці терористичних дій (акцій) як крайнього, безвідмовно дієвого засобу вирішення тих чи інших соціальних конфліктів. Практика тероризму була (і залишається) насамперед інструментом політичної боротьби революціонерів і контрреволюціонерів, засобом боротьби в умовах кризи суспільного розвитку. Загалом тероризм скеровує дії або вчинки людей на досягнення однієї мети — безумовної ліквідації своїх опонентів як носіїв протилежної ідеологічної або світоглядної позиції.

[2] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 603.

[3] *Рацінґер Й.* Цінності в часи перемін. Долання майбутніх викликів / Пер. з нім. О. Конкевича. — Львів: Місіонер, 2006. — С. 137.

[4] Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. — С. 527.

«Немає миру без справедливості, немає справедливості без прощення» (01.01.2002 р.) Йоан Павло II доводив, що терорист ненавидить і себе, і інших, він прагне знищувати все і всіх на своєму шляху. «Терорист вважає, що істина, в яку він вірить, або пережите страждання є настільки значущими, що дають йому право у помсті знищувати навіть невинних людей. Почасти тероризм породжується фанатичним фундаменталізмом, який виникає з упевненості у своїй правоті і бажання будь-що змусити всіх інших прийняти свій погляд на істину»[1].

Звертаючи увагу громадськості на жахливі наслідки практики тероризму, Йоан Павло II публічно висловив своє співчуття жертвам тероризму. Під час загальної аудієнції 12 вересня 2001 р. він сказав: «Не можу почати цю аудієнцію, не висловивши глибокого співчуття у зв'язку з терористичними актами, які відбулися вчора у США... Але віра робить крок нам назустріч навіть у такі важкі хвилини, коли будь-що, сказане з приводу трагедії, видається неадекватним... День, коли це сталося, є чорним днем нашої історії, страшною зневагою миру, виявом жахливої агресії, націленої на гідність людини»[2]. Підтримуючи висновки фахівців, що тероризм наприкінці XX — на початку XXI ст. трансформувався в світову мережу таємних екстремістських організацій, Святий Отець зробив висновок: «Останніми роками, особливо після закінчення «холодної війни», тероризм перетворився на розгалужену мережу політичного, технічного та економічного пособництва, що не знає національних кордонів, він набув таких розмірів, що вже огорнув цілий світ»[3]. Сучасний тероризм має в своєму розпорядженні чималі фінансові ресурси, модерні військові технології, людський потенціал, що дає змогу планувати та реалізовувати широкомасштабні підривні дії по всьому світу, завдаючи шкоди невинним людям — жертвам терористичних актів. У Посланні «Немає миру без справедливості, немає справедливості без прощення» Йоан Павло II, повчаючи, говорив що «тероризм ґрунтується на зневазі до життя людини. Саме тому він започатковує

---

[1] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 9.

[2] *John Paul II*. General audience. Wednesday, 12 September 2001 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/-audiences/2001/documents/hf_jp-ii_aud_20010912_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[3] *Иоанн Павел II*. Послание Его Святейшества Папы Иоанна Павла II ко Всемирному дню мира 1 января 2002 года. — Libreria Editrice Vaticana, 2002. — С. 5.

неприйнятні злочини, але і сам, послуговуючись терором, як політико-економічною стратегією, стає справжнім злочином проти всього людства»[1]. Йосиф Рацінґер, підтримуючи висновки Йоана Павла II, додавав, що «небезпека стала надзвичайно великою через те, що тероризм або й взагалі звичайна організована злочинність, які дедалі більше посилюють свою мережу, можуть дістати доступ і до атомної та до біологічної зброї…»[2].

Розмірковуючи над причинами виникнення й розвитку тероризму в сучасному світі, Магістеріум Церкви наголошує на тому, що до них належать насамперед девальвація вищих духовних цінностей сучасної цивілізації, зокрема деградація ціннісних орієнтацій особи. Але, як і в інших випадках існування многоликого насильства, головною причиною тероризму богослови називають панування структури соціального гріха. Серед безлічі тих чи тих проявів тероризму, а отже, «культури смерті», Церква особливо небезпечним уважає реакційну діяльність релігійних екстремістів. Католицька Церква засуджує релігійний екстремізм, а сам терористичний акт як його інструмент називає однією з найбрутальніших та антигуманних форм насильства, що несе реальну загрозу не тільки віруючим, а й усім людям на Землі. З висновками Магістеріуму співвідносяться висновки українських релігієзнавців, наприклад А. Арістової, яка на численних прикладах доводить, що «релігійний тероризм, претендуючи на оборону і захист релігійних цінностей, насправді не тільки не рахується з дійсними релігійними цінностями, а брутально спотворює, вульгаризує і дегуманізує їх зміст»[3,4].

---

[1] *Иоанн Павел II*. Послание Его Святейшества Папы Иоанна Павла II ко Всемирному дню мира 1 января 2002 года. — Libreria Editrice Vaticana, 2002. — С. 7.

[2] *Рацінґер Й.* Цінності в часи перемін. Долання майбутніх викликів : Пер. з нім. О. Конкевича. — Львів: Місіонер, 2006. — С. 138.

[3] *Арістова А.* Релігійне підґрунтя міжнародного терроризму / РЕЛІГІЯ — СВІТ — УКРАЇНА : Колективна монографія : В 3-х кн. Кн. І: Релігія у світі культурно-цивілізаційного діалогу // Українське релігієзнавство. — К., 2010. — С. 208.

[4] Ґрунтовний аналітичний і статистичний матеріал щодо проявів релігійного екстремізму («релігійного терору») міститься також у науковій монографії В. Єленського «Велике повернення: релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця XX — початку XXI століття» в розд. 3.2. Терор в ім'я релігії: кінець XX — початок XXI ст. Спираючись на чималу кількість джерел європейського та американського походження, В. Єленський висновує, що релігійний екстремізм є продовженням «холодної війни», зануренням у нове глобальне противостояння — «світ поринає у боротьбу з релігійно вмотивованим терором, у якій число цивільних жертв… багатократно перевищує кількість загиблих вояків, і яка точиться не лише в Іраку чи Афганістані, а й у лондонському чи мадридському метро, на вулицях Єрусалима і Хайфи, у Пакистані та Індії» // *В. Єленський*. Велике повернення: релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця XX — початку XXI століття. — Львів: Вид-во Українського католицького університету, 2013. — С. 300.

Поступ країн розвинутої демократії свідчить про безперспективність використання тероризму як засобу вирішення соціальних конфліктів, лише діалог і перемовини є єдино правильними способами розв'язання соціально-політичних суперечностей. Практично вивірений діалог і перемовини визначають шлях до суспільного миру, а отже, сприяють збереженню життя учасникам конфлікту. У Посланні з нагоди Всесвітнього дня миру «Діалог між культурами заради цивілізації любові і миру» (01.01.2001 р.) Йоан Павло II закликав віруючих і разом з ними всіх людей доброї волі «замислитися над діалогом між різними культурами і традиціями народів, зосереджуючись на ньому як необхідному шляху створення примиренного світу, який може впевнено дивитись у своє майбутнє»[1]. Використання терористичних методів не може бути виправданим за жодних обставин, бо шляхи гранично можливого насильства зазвичай не приводять до справжнього вирішення суспільно-політичних проблем людства.

Світська влада, громадська думка, люди доброї волі повинні безкомпромісно викривати й осуджувати тероризм у всіх його різновидах. Церква підтримує позицію, згідно з якою окремо взята людина в її прагненні до богоподібності — це завжди вища мета, а не засіб вирішення нелюдських, «тварних» інтересів гріховної людини. Тероризм за всіх обставин загрожує поступу гуманізму в цивілізації, а це означає, що суспільство має «право на самозахист від тероризму»[2]. Як свого часу зазначав Йосиф Рацінґер, «захист закону від сили, що закон руйнує, може і за певних обставин повинен послуговуватися добре виваженою силою. Абсолютний пацифізм, який заперечує будь-яке втручання закону, був би капітуляцією перед беззаконням, санкціонував би захоплення ним влади та кинув би світ на поталу насильства…»[3].

Досліджуючи можливі варіанти протидії тероризму, Йоан Павло II аргументував тим, що боротьба з проявами тероризму «не може обмежуватись лише репресивними і каральними акціями. Важливо, щоб застосування сили, навіть у випадку крайньої необхідності, супроводжувалось рішучим і чітким аналізом

---

[1] *Иоанн Павел II*. Послание Его Святейшества Папы Иоанна Павла II ко Всемирному дню мира 1 января 2001 года «Диалог между культурами во имя цивилизации любви и мира». — Libreria Editrice Vaticana, 2001. — С. 4.

[2] *Иоанн Павел II*. Послание Его Святейшества Папы Иоанна Павла II ко Всемирному дню мира 1 января 2002 года. — Libreria Editrice Vaticana, 2002. — С. 7.

[3] *Рацінґер Й.* Цінності в часи перемін. Долання майбутніх викликів : Пер. з нім. О. Конкевича. — Львів: Місіонер, 2006. — С. 138.

причин терористичних атак» (8)[1]. Зокрема в Посланні з нагоди Всесвітнього дня миру «Завжди актуальне завдання: навчати миру» (01.01.2004 р.) Понтифік стверджував, що потрібні додаткові зусилля на «політичному та освітньому рівні» (8)[2], щоб нейтралізувати соціальні передумови виникнення та поширення терористичних актів, бо існуюча «несправедливість часто штовхає людей до розпачливих насильницький дій» (8)[3] і «вербування терористів легше здійснюється там, де зневажаються права і довший час панує несправедливість»[4]. Досліджуючи причини соціального насильства в сучасному світі та можливі способи їх подолання, Йосиф Рацінґер виокремлював існування «беззаконня, проти якого не вживаються жодних діяльних заходів. Тому сила закону повинна докласти всіх зусиль, щоб усунути передумови беззаконня. Важливо знову і знову гарантувати можливість прощення, щоб перервати це коло насильства. Коли практикується немилосердне правило «око за око», тоді жодного виходу знайти неможливо. Гуманність, що пробивається крізь насильство, шукаючи в іншій особі людину та апелюючи до її людяності, треба плекати там, де вона начебто зникла»[5].

Неправильно робити висновок про те, що пануючі в політиці зло, несправедливість та інше можуть морально виправдати релігійний екстремізм, який у багатьох випадках збігається з тероризмом і також загрожує соціальному життю мільйонів людей. Об'єктами такого різновиду терору стають невинні чоловіки, жінки та діти, які вже і так є жертвами політичного хаосу, репресій і страху. У Посланні з нагоди Всесвітнього дня миру 1 січня 2002 р. Святий Отець говорив про те, що «претензії терористів на те, що вони діють на захист бідних, є відвертою брехнею»[6]. Оцінюючи злочинні дії та вчинки релігійних екстремістів, Папа під час Пастирського візиту в Казахстан (вересень 2001 р.) у Зверненні до представників світу культури, мис-

---

[1] *John Paul II*. Message of His Holiness Pope John Paul II for the celebration of the world day of peace 1 January 2004. An ever timely commitment: teaching peace [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/-messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20031216_xxxvii-world-day-for-peace_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] Там само.

[3] Там само.

[4] *Иоанн Павел II*. Послание Его Святейшества Папы Иоанна Павла II ко Всемирному дню мира 1 января 2002 года. — Libreria Editrice Vaticana, 2002. — С. 8.

[5] *Рацінґер Й*. Цінності в часи перемін. Долання майбутніх викликів : Пер. з нім. О. Конкевича. — Львів: Місіонер, 2006. — С. 138.

[6] *Иоанн Павел II*. Послание Его Святейшества Папы Иоанна Павла II ко Всемирному дню мира 1 января 2002 года. — Libreria Editrice Vaticana, 2002. — С. 8.

тецтва й науки підкреслив, що «ненависть фанатизму і тероризму паплюжать ім'я Бога й спотворюють справжній образ людини» (5)[1]. Не можна називати «мучениками» тих, хто вмирає, здійснюючи терористичний акт, це спотворення самого поняття «мучеництва», адже істинним змістом мучеництва є свідчення віруючої людини, яка жертовно віддає себе на смерть, щоб не зректися Бога та Його любові: «Мученики самі не забирають свого власного життя, але для того, щоб залишатися вірними Богові та Його заповідям, вони дозволяють собі бути вбитими» (1)[2].

Жоден з представників сучасних релігій не має морального права нейтрально ставитися до релігійного екстремізму (тероризму), а тим більше проповідувати його. У Посланні з нагоди Всесвітнього дня миру (01.02.2002 р.) Святий Отець повчав, що «…жодний релігійний керівник не може виявляти прихильного ставлення до тероризму, а тим більше пропагувати його. Проголошення себе терористами в ім'я Боже, здійснення насильства над іншою особою в ім'я Бога насправді є знеславленням Бога. Тому терористичне насильство є несумісним з вірою в Бога як Творця людини, у Бога, який переймається людиною та любить її»[3]. Підсумок-заклик у ставленні вірних і людей доброї волі до тероризму був озвучений Йоаном Павлом II у Великодньому посланні «Urbi et Orbi» («Місту і Світу», 11.04.2004 р.): «Нехай людство знайде в собі силу протистояти нелюдському явищу тероризму, який, на жаль, усе більше поширюється, позбавляє життя і приносить страждання та невпевненість у повсякденне життя величезної кількості працелюбних і мирних людей» (2)[4].

---

[1] *John Paul II*. Pastoral visit in Kazakhstan. Meeting with representatives of the world of culture. Address of John Paul II. Auditorium of the Congress Hall Astana, 24 September 2001 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: www.vatican.va/holy_-father/john_paul_ii/speeches/2001/september/documents/hf_jp-ii_spe_20010924_kazakhstan-astana-culture_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] *John Paul II*. Angelus. Sunday, 3 February 2002 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/angelus/2002/-documents/hf_jp-ii_ang_20020203_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[3] *Иоанн Павел II*. Послание Его Святейшества Папы Иоанна Павла II ко Всемирному дню мира 1 января 2002 года. — Libreria Editrice Vaticana, 2002. — С. 10.

[4] *John Paul II*. Urbi et Orbi. Message of His Holiness John Paul II Easter Sunday, 11 April 2004 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: www.vatican.va/holy_-father/john_paul_ii/messages/urbi/documents/hf_jp-ii_mes_20040411_easter-urbi_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

3.4. Бідність, голод, екологічна криза, демографічні проблеми — безпосередні прояви «культури смерті»

Окрім братовбивчої війни та тероризму як проявів «культури смерті», Йоан Павло II виокремлював існування таких загроз людському життю, як бідність, голод, екологічна криза тощо. В Апостольському посланні «Novo Millennio Ineunte» Папа поставив перед людством низку нериторичних запитань: «Хіба це можливо, що у наш час люди ще вмирають з голоду? Приречені на безграмотність? Не отримують елементарної медичної допомоги? Позбавлені даху над головою? Цей перелік злиднів може бути нескінченним, якщо до традиційних форм бідності додати новітні, які часто охоплюють заможні верстви населення, що зазнали відчаю через відсутність сенсу життя, наркотичну залежність, страх перед самотністю в похилому віці чи хворобою, через соціальну маргіналізацію й дискримінацію... Невже можна залишатися байдужими до загрози екологічної кризи, що перетворює величезні простори нашої планети на непридатні та небезпечні для людини?» (50—51)[1]. Відповіді на поставлені Папою запитання становлять нині основний зміст програми соціальних досліджень Магістеріуму Церкви й відомі під узагальненою назвою «культура життя».

Досліджуючи феномен бідності, автори Компендіуму соціальної доктрини Церкви пропонують тлумачити її наступним чином: «Якщо людина шукає і приймає бідність у релігійному дусі, то бідність зробить її відкритою до усвідомлення і прийняття сотвореного порядку»[2]. З огляду на християнську етику, бідність дає змогу віруючим критично переосмислювати зміст духовних і матеріальних благ і ставитися до останніх лише як до дарунків Бога, якими слід обов'язково ділитися з іншими людьми, бо всі блага споконвічно належать Богові, а не окремій людині. Відомо, що тривалий час неутилітарні (зазвичай аскетичні) цінності християнства видавались як альтернатива матеріально «заможному» життю, деформованому соціальним гріхом (насильством, споживацьким інтересом тощо).

Із самого початку християнська Церква закликала вірних віддавати пошану й справедливість бідному, звільняти пригноблених,

---

[1] *John Paul II*. Apostolic Letter Novo Millennio Ineunte of His Holiness Pope John Paul II to the bishops clergy and lay fathful at the close of the Great jubilee of the year 2000 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: www.vatican.va/-holy_father/john_paul_ii/messages/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-Millennio-ineunte_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] Компендіум Соціальної Доктрини Церкви. — К.: Кайрос, 2008. — С. 205.

утішати засмучених, а також активно будувати новий соціальний устрій, у якому матеріальна бідність буде подолана і який ефективно протидіятиме деструктивним умовам, що перешкоджають звільненню найбідніших від злиднів і рабства[1]. Реалізація зазначеного заклику мала сприяти звільненню людини від різноманітних форм зла (насамперед соціальної бідності) шляхом відновлення зв'язків з Богом, надавати особі нової наснаги в продовженні справи Ісуса, у реалізації на Землі очікуваного Царства Небесного («цивілізації любові»). Таким чином, богослови вже давно тлумачать поняття «бідність» як заперечення утилітаризму через утвердження в людському співжитті моральних цінностей християнства.

У світських соціально скерованих науках поняттям «соціальна бідність» послуговуються для позначення стану регресу, існування несправедливості та конкуренції, наявності соціально-економічного насильства, що створює загрозу людському життю. Соціальна бідність є передумовою таких небезпек, як голод, недоїдання, що спричиняють скорочення тривалості життя, а отже, призводять до неприродної смерті в людському житті[2]. Причини поширення соціальної бідності та голоду в XX — на початку XXI ст. становлять предмет дискурсу економістів, політиків, соціальних філософів та ін., але, на думку богословів, безпосередньою їх причиною знову ж таки є структура соціального гріха, яку відтворюють непродумана суспільно-економічна діяльність і відповідні вчинки людей. У виступі на Конференції ООН з питань продовольства та сільського господарства Йоан Павло II зазначав: «Голод і недоїдання є не тільки результатом стихійних лих, але є наслідками індивідуальних і колективних учинків чи то дії, чи недбалості, які залежать від волі та діяльності зокрема»[3].

Деформований споживацьким інтересом суспільно-економічний розвиток однієї частини суспільства за рахунок іншої ро-

---

[1] Там само. — С. 277.

[2] Відомо, що в країнах Заходу 1,2 млрд людей харчуються більше, ніж вимагає їхній організм для покриття енерговитрат. У США та Німеччині 50 % населення страждає на ожиріння, тоді як 3 млрд населення країн, що розвиваються, недоїдають, 1,2 млрд з них елементарно голодують. Майже половина населення Індії, Бангладеш, Ефіопії та інших країн живе менше, ніж на 1 долар на день. Середня тривалість життя людей в 45 країнах світу ледве сягає 60 років, у 18 країнах — до 50 років, а в 10 країнах дитяча смертність становить понад 10 %. Якщо в Японії середня тривалість життя людини 80 років, то в Уганді — 45 років, а аборигени північних районів Росії живуть в середньому 40 років // Общая патология человека / Радзиховский А. П., Кейсевич Л. В. — К.: Феникс, 2007. — С. 37—38.

[3] *John Paul II*. Address of His Holiness John Paul II to the participants in the 27-th session of the Conference of Food and Agriculture Organization of the United Nations. Thursday, 11 November 1993 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1993/november/documents/hf_jp-ii_spe_-19931111_xxvii-session-fao-conference_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

бить людей конкретними жертвами, приреченими на бідність, голод, неприродну смерть, і є неприйнятним як для християнської Церкви, так і для сучасної цивілізації загалом. «Не можна забувати, що межа між багатством та бідністю проходить й усередині кожного суспільства, незалежно від того, чи воно розвинуте, чи перебуває на стадії розвитку. Так само, як в багатих країнах існує соціальна нерівність, що доходить аж до крайньої бідності, так і в менш розвинутих можна часто побачити вияви егоїзму та хизування багатством, що є і прикро, і ганебно»[1]. Йоан Павло II зазначав, що альтернативою споживацькому інтересу, егоїзму та хизуванню матеріальними статками повинна стати висока духовність, моральність, які є апробованими чинниками, що визначають поступ соціально-економічного життя. Вони не суперечать йому і не є нейтральними до нього, натхненна свободою, справедливістю та солідарністю мораль є підґрунтям ефективної економіки, опосередковано стає однією з основ подолання соціальної бідності. Понад те, проблема соціальної бідності до сьогодні не вирішена, вона продовжує періодично загострюватися, деформуючи, поряд з іншими, невирішеними соціальними суперечностями людський спосіб життя.

У Посланні до Всесвітнього дня миру «Мир на землі тим, кого любить Бог» (01.01.2000 р.) Святий Отець зазначав, що на початку третього тисячоліття проблема соціальної бідності мільярдів людей ще досі не вирішена, «що кидає найбільший виклик нашому людському й християнському сумлінню»[2]. На зламі нового тисячоліття відчувається «своєрідне екзистенційне збентеження, нездатність жити й осягати сенс життя, навіть в умовах надмірного матеріального достатку. Почуття відчуження і втрати людьми своєї людяності призвело до того, що вони почуваються гвинтиками в системі виробництва й споживання та не мають можливості утверджувати власну гідність як ті, що створені за образом і подобою Божою» (2)[3].

Серед передумов соціальної бідності Йоан Павло II називав також відсутність у людському співжитті достатнього рівня свободи та справедливості, «економічної ініціативи, державного адміністрування, здатного сформувати належну систему освіти та

---

[1] *Іван Павло II*. Енцикліка «Sollicitudo Rei Socialis — Турбота про соціальні справи» Вселенського Архієрея Івана Павла II. — Львів: Свічадо, 2011. — С. 16.

[2] *Jan Paweł II*. Orędzie Jego Świątobliwości Papieża Jana Pawła II na Światowy dzień pokoju 1 stycznia 2000 roku. — Libreria Editice Vaticana, 2000. — С. 14.

[3] *Giovanni Paolo II*. Udienza Generale. Mercoledì, 1 maggio 1991 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/-1991/documents/hf_jp-ii_aud_19910501_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

інформації» тощо[1]. Суперечності соціально-економічного розвитку найбідніших країн поглиблюють «неписьменність, відсутність продовольчої безпеки, елементарної медичної допомоги, недостатність структур і послуг, брак питної води та гігієнічних умов, корупція, нестабільність інститутів усього політичного життя»[2]. За таких умов Церква намагається виконувати роль судді та захисника прав невинних і зневажених, особливо прав бідних, найменших і найслабших. «Церква завжди робитиме вибір на користь бідних, у жодному разі не виключаючи і не дискримінуючи інші соціальні групи… Любов до бідних має для Церкви виняткове значення і належить до її традиції»[3].

Подолання соціальної бідності повинно стати невід'ємною складовою внутрішньої та зовнішньої політики держав, боротьби за істину й справедливість, що мають різні форми утвердження та різні наслідки в несправедливих соціальних та економічних умовах, щоб «визнавати рівне право кожного народу "сидіти за столом спільного бенкету", а не лежати за воротами, як Лазар, коли "пси приходили і лизали рани його" (Лк. 16, 21). І народи, і поодинокі люди мають бути соціально рівними в своїх можливостях, на чому ґрунтується, наприклад, хартія Організацій Об'єднаних Націй: рівність є основою всіх брати участь у процесі повноцінного розвитку»[4]. Тлумачення соціальної бідності Йоана Павла II перехресне з тезою, озвученою його Попередником Папою Павлом VI в енцикліці «Populorum Progressio», у якій стверджувалося, що бідність не тільки унеможливлює повноцінний розвиток людського життя, а й реалізацію принципів «нового гуманізму, завдяки якому наші сучасники можуть осягнути високу цінність любові й приязні, молитви та роздумів і таким чином знайти себе. Якраз це забезпечить справжній розвиток як окремої людини, так і всього людства — перехід від принизливих умов існування до справді вартих людини»[5].

---

[1] Компендіум Соціальної Доктрини Церкви. — К.: Кайрос, 2008. — С. 276.

[2] Там само. — С. 275—276.

[3] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя / Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 95.

[4] *Іван Павло II*. Сотий рік (Centesimus Annus). Енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II до достойних братів у єпископському служінні, священиків і дияконів, членів релігійних спільнот, до всіх вірних християн і всіх людей доброї волі з нагоди сотої річниці енцикліки Rerum Novarum. — К.: Кайрос, 2001. — С. 44—45.

[5] *Павло VI*. Енцикліка «Populorum Progressio — Розвиток народів» Вселенського Архієрея Папи Павла VI. — Львів: Свічадо, 2011. — С. 13—14.

Суголосно своїм великим Попередникам Папа Франциск у своєму соціальному вченні використовує також їхні висновки щодо необхідності подолання невирішених проблем соціальної бідності, які, на його думку, є прямою загрозою розвитку людського життя на Землі. На одній із зустрічей з представниками медіа Франциск розповів, як під час напруженої ситуації обрання його як нового Папи його друг кардинал Клавдіо Гуммес промовив: «Не забувай про бідних». Як згодом висловився Франциск, «тієї миті в мені закарбувалося слово: бідні, убогі. Потім, роздумуючи про бідних, я згадав Франциска Ассизького. … Так у моєму серці оселилось ім'я Франциск з Ассижу. Для мене він — людина убогості, людина миру, людина, яка любить і береже творіння, позаяк сьогодні наші взаємини з творіннями недостатньо гармонійні, так чи ні?»[1]. Свого часу св. Франциск Ассизький говорив: «Бог наш — Бог бідних», сьогодні Папа Франциск підтверджує своє прагнення: «О, як я хочу бачити Церкву скромною та для убогих людей!»[2]. Це ж прагнення він озвучив і в Апостольському повчанні «Evangelii Gaudium»: «Я прагну вбогої Церкви для вбогих»[3]. Тобто такої, яка не обмежується окремими індивідуальними діями чи програмами економічного розвитку й фінансової допомоги: «Святий Дух пробуджує в нас не так непомірну активність, як насамперед увагу до іншого, котрого сприймаємо «в певному сенсі як одне ціле з нами» … Коли для бідного ставляться з любов'ю, то його «вважають великою цінністю», і саме цим справжній вибір на користь убогих відрізняється від будь-якої ідеології, від будь-якого наміру використовувати їх заради особистих чи політичних інтересів»[4].

На початку третього тисячоліття Магістеріум Церкви фіксує проблему поглиблення соціальної бідності та необхідність залучення всієї християнської спільноти до пошуку шляхів її подолання. Не випадково в Апостольському повчанні «Evangelii Gaudium» проблемі бідності присвячено цілий підрозділ під назвою «Прийняття бідних у суспільство». Папа Франциск нагадує вірним, що «ніхто не може вважати себе звільненим від турботи про бідних і соціальну справедливість»[5], і не лише для того, щоб «не-

---

[1] Я прошу Вас молитися за мене. Початок Петрового Служіння Папи Франциска : Пер. з італ. о. І. Гріщенка. — Львів: Літопис, 2013. — С. 19.

[2] Там само.

[3] *Папа Франциск*. Апостольське повчання. Радість Євангелія : Пер. з італ.: О. Бодак / За ред. о. Т. Барщевського. — Львів: Свічадо, 2014. — С. 154.

[4] Там само. — С. 155.

[5] Там само. — С. 156—157.

відкладно наводити лад у суспільстві»[1], а тому, що соціальна бідність є наслідком соціальної несправедливості між людьми й «доки не буде докорінно розв'язано проблем бідних — у спосіб відмови від абсолютної автономії ринків і від фінансових спекуляцій та шляхом рішучого наступу на структурні проблеми несправедливості, доти не буде знайдено розв'язку ні для проблем світу, ні для жодної проблеми взагалі. В корені соціальних бід лежить нерівність»[2]. Отже, з одного боку, особлива й пріоритетна релігійна опіка над бідними, а з іншого — конкретні рішення, програми, механізми й процеси, які «націлені на кращий розподіл доходів, створення робочих місць і на цілісний розвиток бідних, який виходить поза звичайні програми соціального забезпечення»[3]. Саме в такий спосіб Папа Франциск сьогодні закликає боротися із соціальною бідністю як реальною небезпекою, навислою над людським життям, і дійсно солідаризується з бідними, щоб відкрити їм нові шляхи[4].

Церква не забуває, що переважна більшість бідних і знедолених людей проживає на абсолютно несприятливих для життя територіях, забруднених небезпечними відходами сучасних технологій, на околицях великих міст у непридатних для життя оселях тощо. Жахливі побутові та санітарно-гігієнічні умови, брак продуктів харчування (і насамперед питної води) різко обмежують повноцінний розвиток людського життя, спричиняють важкі захворювання, страждання щонайменше незахищених верств населення (діти, літні люди, жінки, хворі тощо), що об'єктивно збільшує статистику неприродної смерті. Відомо, що бідність і голод — як її наслідок — спричиняють кількісне та якісне зростання патологізації розвитку людського організму, численні інфекційні захворювання, які все частіше набувають форм некерованих епідемій, що призводять до неприродної смерті[5].

---

[1] Там само. — С. 157.

[2] Там само. — С. 157—158.

[3] Там само. — С. 159.

[4] Показово, що під час обрання Папою кардинал Хорхе Маріо Берґольо запропонував своїм прихильникам з Аргентини не летіти з привітаннями до Ватикану, а віддати заплановані на квитки гроші бідним і знедоленим.

[5] Тиск різноманітних техногенних чинників, які в межах сучасної цивілізації справляють суперечливий влив на людину, постійно зростає, водночас зростають загрози для людського життя. За критеріями ВОЗ, стан здоров'я людей на 50 % зумовлений умовами їхнього життя, на 20 % — умовами зовнішнього середовища, на 20 % — генетичною спадковістю і лише 10 % залежить від рівня системи охорони здоров'я з боку суспільства. Цю статистику підтверджує показник: 75 % усіх випадків щорічних смертей — це смерті, викликані деструктивним станом довкілля та неправильним способом організації соціального життя // Общая патология человека / Радзиховский А. П., Кейсевич Л. В. — К.: Феникс, 2007. — С. 39.

Іншим, не менш показовим прикладом «культури смерті», як уважав Йоан Павло II, є невирішені або неправильно вирішені екологічні проблеми, що становлять зміст поняття «екологічна криза». Відомо, що конфлікт між суспільством і природою за своєю гостротою та складністю вже давно переріс актуальність економічних і політичних проблем. Сучасний світ науки й техніки без урахування інтересів природи перетворився на самостійну відчужену реальність, що позначилася низкою екологічних катастроф[1] з незворотними деструктивними наслідками (наприклад, Чорнобильська катастрофа, аварія на АЕС Фукусіма-1). Серед найгостріших проблем екології, що унеможливлюють повноцінний розвиток усіх форм життя на Землі, учені-екологи називають: виснаження земних надр; забруднення землі, особливо водоймищ та атмосфери промисловими відходами; знищення рослинного й тваринного світу; вирубування лісів; використання атомної енергії як у воєнних, так і у мирних цілях тощо. Технологічна цивілізація, створюючи все нові й нові засоби оволодіння природою, утратила не лише ціль і зміст цього процесу, а почасти й інстинкт самозбереження. Науковці говорять про можливу руйнацію природного середовища існування людини як біологічного виду.

Християнська глобалістика, беручи до уваги результати досліджень світських фахівців з вивчення глобальних проблем сучасності, погоджується з тим, що екологічна криза та окремі екологічні катастрофи є однією з причин зростання статистики неприродної смертності. Технологічне забруднення є однієї з найнебезпечніших загроз не тільки людському життю, а й усім формами життя на Землі. Уражаючим прикладом слугує динаміка збільшення кількості радіаційних відходів (причому утворених не тільки за рахунок атомної енергетики), які забруднюють довкілля[2]. До негативних технологій належать також: надмірний випуск промисловістю груп товарів, які згодом стають непотрібними й створюють додаткові проблеми (утилізація), наприклад, автомобілі, які не знаходять свого покупця; надмірна хімізація виробництва; наявність псевдонаукових технологій, які, зреш-

---

[1] Поняття «екологічна катастрофа» не можна ототожнювати з поняттям «екологічна криза». Екологічна катастрофа характеризується повним незворотним регресом у взаємовідносинах між суспільством і природою, а екологічна криза містить можливість відновлення втраченої рівноваги шляхом еволюційного вирішення суперечностей (коеволюція).

[2] Докладніше про кількісні та якісні характеристики радіаційного та інших видів забруднення планети див.: Общая патология человека / Радзиховский А. П., Кейсевич Л. В. — К.: Феникс, 2007. — 544 с.

тою, узагалі не створюють жодного продукту, а лише паразитично використовують певну частину енергетичного ресурсу; хвильове та звукове забруднення атмосфери тощо.

Усе зазначене вище конкретизує висновки Магістеріуму Церкви щодо необхідності подальшого дослідження екологічної проблематики в межах християнської глобалістики. Християнська глобалістика висунула тези, згідно з якими безвідповідальний розвиток техносфери перетворив науку й техніку на самостійну відчужену реальність без урахування інтересів людського життя на Землі; криза людського духу деформувала не тільки цілі й зміст діалогу людини й природи, а й ліквідувала інстинкт людського самозбереження. Неймовірним фактом стала можливість повної руйнації біосфери планети, а разом нею — соціально-природних умов відтворення людського життя[1]. Соціальне Вчительство не залишає поза увагою загострення екологічних проблем у межах системної кризи сучасної цивілізації. Прикладом слугує звернення Йоана Павла II до учасників з'їзду з питань довкілля і здоров'я (24.03.1997 р.), у якому він аргументовано доводив, що «сучасна ера є свідок того, як збільшуються можливості людини змінювати світ. Завоювання й експлуатація ресурсів стають домінуючими й агресивнішими, сягаючи точки, де під загрозою опиняється гостинність довкілля: ставлячись до довкілля як до «ресурсу», ми ризикуємо знищити довкілля як «оселю». Іноді здається, що потужність засобів перетворення, якими володіє технологічна цивілізація, порушує рівновагу між людиною і довкіллям, сягаючи критичної межі» (2)[2]. З огляду на зазначене, Святий Отець робить висновок, що однією з головних передумов екологічної кризи є «криза екології людини».

Розмірковуючи над передумовами екологічної кризи, представники християнської глобалістики беруть до уваги висновки світської філософії глобальних проблем сучасності, згідно з якими передумовою екологічного дисбалансу з особливо небезпечними та згубними наслідками в різних країнах і на всій пла-

---

[1] У другій половині XX — на початку XXI ст. людська цивілізація поставила над собою експеримент у сфері глобальних проблем сучасності з реальною загрозою для всіх форм життя на Землі. За минуле століття сталося понад 300 природних катастроф, більшість з яких була спровокована техногенними чинниками (наприклад, аварії на атомних електростанціях), загальна кількість людей, які загинули в цих катастрофах, — 220 млн осіб (без урахування втрат від природної смерті) // Общая патология человека / Радзиховский А. П., Кейсевич Л. В. — К.: Феникс, 2007. — С. 11.

[2] *John Paul II.* Address of John Paul II to Conference on environment and health. Monday, 24 March 1997. [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1997/march/documents/hf_jp-ii_spe_-19970324_ambiente-salute_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

неті є обмеженість людської духовної культури та деморалізація соціальних взаємовідносин. В Апостольському листі «Ecclesia in Europa» Йоан Павло II говорив про те, що, «порушивши завіт доглядати і користуватися землею з мудрістю і любов'ю (Бут. 2, 15), людина, по суті, спустошила ліси та рівнини в багатьох регіонах, забруднила водойми і повітря, внесла дисбаланс у гідрогеологічні та атмосферні системи й поставила під загрозу спустошення величезні території» (89)[1]. Утилітарне бажання володіти природою йде поряд зі споживацьким прагненням духовно недосконалого суспільства будь-що отримати економічні надприбутки, владу (56)[2].

Системна криза сучасної цивілізації свідчить, що та частина людства, яка вмотивована тільки прагматичним інтересом (унаслідок регресу моралі), перестає сприймати природу як «матір» усіх людей і бачить в ній лише «матеріал», який можна перетворити на капітал (здійснюючи в такий спосіб соціальне насильство над природою). У Посланні з нагоди Всесвітнього дня миру (01.01.1990 р.) Йоан Павло II підкреслив, що криза людського духу мотивує кризу екологічної свідомості, «стає причиною неадекватного тлумачення сутності природи, її тлумачать виключно як об'єкт для використання й тим самим актуалізується тенденція до знищення людиною самої себе» (7)[3].

Досліджуючи передумови екологічних проблем сучасності, Понтифік виокремлював усеохоплюючий регрес моральних цінностей, що поглиблює та «цементує» конфлікт взаємовідносин людини й Бога, людини й людини, людини й природи. Регрес моральності унеможливлює істинне спілкування людини як з Богом, так і з собі подібними та природою. Зокрема в цитованому вище Посланні з промовистою назвою «Мир із Богом Творцем, мир із усім сотвореним» Йоан Павло II повчав: «Коли людина відвертається від плану Творця, вона спричиняє дисгармонію, яка

---

[1] *John Paul II*. Post-Synodal apostolic exhortation Ecclesia in Europa [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/-apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20030628_ecclesia-in-europa_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] *Juan Pablo II*. Exhortación Apostólica postsinodal Ecclesia in America del Santo Padre Juan Pablo II [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: www.-vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_22011999_-ecclesia-in-america_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова ісп.

[3] *John Paul II*. Message of His Holiness Pope John Paul II for the celebration of the world day of peace 1 January 1990. Peace with God the creator, peace with all of creation [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: www.vatican.va/-holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-peace_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

призводить до неминучого зворотного впливу на весь створений порядок. Якщо людина не живе в мирі з Богом, то і сама земля не може мати миру» (6)[1].

Загрози людському життю, гострота екологічних проблем, руйнування всіх форм живої й неживої природи на Землі дали підстави Йоану Павлу II в Апостольському листі «Ecclesia in America» стверджувати, що невирішені глобальні проблеми (ірраціональне знищення природи), як і інші прояви «культури смерті», узагальнюючою передумовою мають структуру «соціальних гріхів, які волають до неба, оскільки вони спричинюють насильство й руйнують мир і гармонію між спільнотами в межах держави й між різними країнами та частинами континенту» (56)[2]. У цьому ж документі ще раз підтверджено, що гріх у сфері екології, як і інші соціальні гріхи, є показником глибокої духовної кризи загалом, спричиненої втратою віри в Бога та відсутністю моральних орієнтирів, які мали б бути визначальними для життя кожної людини (56)[3]. Таким чином, руйнація природних умов суспільного життя стає одним із найнебезпечніших показників розгортання «культури смерті». Йоан Павло II з гіркотою підкреслив, що ця проблема до сьогодні не є предметом ретельного дослідження відповідних наук. В енцикліці «Centesimus Annus» він писав, що «для збереження притаманних «екології людини» моральних умов вони (науковці. — Авт.) докладають дуже слабких зусиль. Бог дав людині не лише землю, якою треба користуватися під оглядом тієї благої мети, з якою її отримала; Бог також дав людині людину, і тому людина мусить поважати закладену в неї природну і моральну структуру»[4].

Комплексний характер екологічних проблем вказує на необхідність докладання спільних зусиль мирян і Церков, усіх людей доброї волі, скерувати поряд з іншим соціальну практику на якнайшвидше подолання екологічної кризи. «Сьогодні екологічна криза набула таких розмірів, що спонукає до відповідальності кожного… Її різні аспекти демонструють необхідність спільних зусиль, спрямованих на встановлення обов'язків і зобов'язань,

---

[1] Там само.

[2] *Juan Pablo II*. Exhortación Apostólica postsinodal Ecclesia in America del Santo Padre Juan Pablo II [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_-22011999_ecclesia-in-america_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова ісп.

[3] Там само.

[4] *Іван Павло II*. Сотий рік (Centesimus Annus). Енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II з нагоди сотої річниці енцикліки Rerum Novarum. — К.: Кайрос, 2001. — С. 68.

які беруть на себе окремі особи, народи, держави й міжнародне співтовариство… Вони усвідомлюють величезне поле екуменічної та міжрелігійної співпраці, що відкривається перед ними» (15)[1]. Ключем до вирішення глобальних екологічних загроз Святий Отець називає «нову солідарність» як спосіб реалізації людьми своєї відповідальності перед Богом за збереження життя в світі (10)[2].

Підтримуючи екологічне вчення Йоана Павла II, Папа Франциск в Апостольському повчанні «Evangelii Gaudium» повчає, що світ наповнений «ранимими й незахищеними істотами», які «часто виявляються полишеними на ласку економічних інтересів чи бездумної експлуатації. …Ми, люди, маємо не просто користати з інших створінь, а й охороняти їх. Через нашу тілесну дійсність Бог так тісно поєднав нас з довколишнім світом, що ми відчуваємо спустошення землі на фізичному рівні, наче якусь фізичну недугу, а вимирання якогось виду — як болісне скалічення. Не залишаймо після себе на землі сліди руйнування і смерті, які впливатимуть на наше життя і на життя майбутніх поколінь»[3].

Відома спільна Декларація Папи Римського Франциска та Вселенського Патріарха Вартоломея I (24.05.2014 р.) також пропагує переконання очільників християнських Церков у тому, що майбутнє людства залежить від спільних зусиль у справі захисту життя як «дару творіння, ввіреного нам Богом». Споживацький підхід до використання природних ресурсів планети є «гріхом перед Божими очима». Папа Римський Франциск і Вселенський Патріарх Вартоломей I ще раз засвідчили спільну відповідальність і спільний обов'язок «зростати у почуттях покори і поміркованості, щоб усі відчули необхідність шанувати створіння та дбайливо його охороняти. Разом стверджуємо спільні зобов'язання пробуджувати сумління стосовно охорони сотвореного світу, звертаємось із закликом до всіх людей доброї волі шукати таких способів життя, щоби було якомога менше марнотратства та якомога більше поміркованості, виявляючи якнайменше захлан-

---

[1] *John Paul II*. Message of His Holiness Pope John Paul II for the celebration of the world day of peace 1 January 1990 Peace with God the creator, peace with all of creation [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: www.vatican.va/-holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-peace_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] Там само.

[3] *Папа Франциск*. Апостольське повчання. Радість Євангелія : Пер. з італ.: О. Бодак / За ред. о. Т. Барщевського. — Львів: Свічадо, 2014. — С. 164—165.

ності і якнайбільше великодушності для того, щоб захистити Божий світ та добро Його люду»[1].

Окрім екологічних проблем, екологічної кризи та екологічних катастроф «культура смерті» виявляє себе в непрогнозованих (почасти деструктивних) демографічних процесах. Не секрет, що феномен «демографічного вибуху»[2] залишається для філософів і науковців предметом гостро суперечливих дискусій. Демографічні процеси гранично ускладнює ситуація, що склалася наприкінці XX — початку XXI ст., коли технологічна цивілізація стала відчувати брак енергоресурсів для забезпечення повноцінного розвитку людського співтовариства. Наявна частина ресурсів планети Земля ще деякий час дасть змогу вирішувати потреби матеріального виробництва, але вже сьогодні вчені не сумніваються, що заплановані до переробки ресурси (первинні та вторинні) гранично забруднять планету Земля, що ще більше загострить «кризу людського життя»[3].

Хаотизація та непрогнозованість демографічних процесів, неадекватність їх теоретичного осмислення, а отже, відсутність механізмів ефективного управління, спровокували відновлення серед псевдовчених уже призабутих реакційних моделей «самообмеження народонаселення» (шляхом воєн, голоду, недоїдання, хвороб тощо). Спроба використання соціального насильства як способу обмеження зростаючої кількості народонаселення отримала назву «нейтралізація демографічного вибуху». Переплітаючись з іншими глобальними небезпеками сучасності, хибна ідеологія «нейтралізації демографічного вибуху» набула характеристик реакційної політики насильницьких способів обмеження людського життя (наприклад, у Китаї та інших країнах).

---

[1] Спільна Декларація Папи Римського Франциска та Вселенського Патріарха Вартоломея I (Єрусалим, 25 травня 2014 р.) // Світло з висоти. Християнська газета Спільноти Обнови у Святому Дусі Римсько-католицька Парафія Воздвиження Святого Хреста в м. Фастів. — 2014. — № 28. — С. 32.

[2] Показовою є непрогнозована швидкість зростання населення Землі: у 1965 р. загальна кількість населення становила 3,2 млрд людей, на початку 2000 р. — 6,2 млрд // Общая патология человека / Радзиховский А. П., Кейсевич Л. В. — К.: Феникс, 2007. — С. 19—20 //, а станом на 31.10.2011 р. — 7 млрд, через 13 років кількість жителів Землі зросте ще на 1 млрд // Народонаселение мира в 2011 году. Люди и возможности в мире с населением 7 миллиардов [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.unfpa.org/webdav/site/global/shared/documents/publications/2011/RU-SWOP2011.-pdf, вільний. Назва з екрана. — Мова рос. — С. ii.

[3] За даними Всесвітнього фонду захисту природи, за 25 років (з 1970 р. по 1995 р.) було знищено більш як 30 % природних ресурсів планети. Зрозуміло, що за таких тенденцій життя на Землі може стати неможливим уже в найближчі десятиліття // Общая патология человека / Радзиховский А. П., Кейсевич Л. В. — К.: Феникс, 2007. — С. 23.

Магістеріум Церкви поділяє тривоги світської глобалістики щодо хаотичних, а отже, неконтрольованих демографічних процесів у світі. Свідченням такої позиції є ідеї, викладені Йоаном Павлом II в енцикліці «Evangelium Vitae», у якій наголошувалося на актуальності небезпек, спричинених неконтрольованими демографічними процесами, що тягнуть за собою загрози життю або конкретні замахи на нього. Останні «…відбуваються в різних частинах світу: в багатих і розвинутих країнах спостерігаємо тривожний, часом дуже навальний, спад кількости народжень…, що призводить до старіння населення і нездатності до біологічного відновлення», і навпаки, у країнах, що розвиваються, ситуація протилежна — «натомість бідні країни мають загалом високий показник приросту населення, що в контексті повільнішого соціально-економічного розвитку і просто глибокої відсталості створює важкі проблеми»[1]. На думку Папи, в умовах «демографічного вибуху» міжнародне співтовариство ще не готове до адекватного та відповідного управління процесами народонаселення світу, «натомість здійснюються різні види протинароджувального втручання, …в ситуації «демографічного вибуху» посилюється спокуса послуговуватися цими спрямованими проти життя методами (контрацепцією, стерилізацією, абортами. — Авт.)»[2].

Поряд з бажанням якнайшвидшого й позитивного вирішення демографічних проблем замість теоретично виваженої демографічної політики з'являється злочинна діяльність з боку окремих державних інституцій, що пропонує своїм громадянам штучне механічне обмеження приросту населення (шляхом абортів, контрацепції, стерилізації, евтаназії тощо), що стає безпосереднім показником «культури смерті» в сучасній цивілізації. В енцикліці «Sollicitudo Rei Socialis» Святий Отець підкреслював, що «уряди багатьох країн розгортають систематичні кампанії проти народжуваності, які суперечать не лише культурній чи релігійній ідентичності цих країн, але й природі справжнього розвитку…, це цілковитий брак поваги до свободи вибору чоловіків і жінок, підданих нестерпимому тискові, разом з економічним, щоб змусити їх підкоритися новій формі насилля. Від такого несправедливого ставлення страждає найбідніше населення, а це

---

[1] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя / Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 23.

[2] Там само.

іноді породжує тенденцію до створення певної форми расизму чи сприяння таким самим расистським формам євгеніки»[1].

Називаючи небезпеки, які заважають людині достойно жити в сучасному світі, Йоан Павло II поставив в один ряд із соціальною бідністю та голодом проблему сучасної освіти. Він сформулював нериторичні запитання: «Хіба це можливо, що у наш час люди ще вмирають з голоду? Приречені на безграмотність?...»[2]. Понтифік був упевнений, що існує тісний зв'язок між рівнем освіченості (інформованості) особи та практичною реалізацією в суспільній практиці принципів свободи й справедливості, економічної ініціативи, державного адміністрування тощо. Свого часу Папа Павло VI в енцикліці «Populorum Progressio» уже говорив про те, що «відсутність освіти є таким самим серйозним злом, як і відсутність їжі, — неграмотна людина ніби терпить духовний голод»[3]. Таким чином, інтелектуальну кризу й насамперед неграмотність виокремлюють як одну з передумов, що унеможливлює як розвиток окремо взятої особи, так і загальний поступ слаборозвинутих (бідних) країн на шляху здійснення їх потреб у світовій інтеграції[4].

Системна криза сучасної цивілізації виявляє себе відтворенням гірших зразків олігархічного капіталізму під новими гаслами «глобалізації капіталів та економіки». Змінилися та набули нових форм легалізації кримінальні та мафіозні структури в системі державного управління фінансами[5], політикою, соціальною сфе-

---

[1] *Іван Павло II*. Енцикліка «Sollicitudo Rei Socialis — Турбота про соціальні справи» Вселенського Архієрея Івана Павла II. — Львів: Свічадо, 2011. — С. 30—31.

[2] *John Paul II*. Apostolic Letter Novo Millennio Ineunte of His Holiness Pope John Paul II to the bishops clergy and lay fathful at the close of the Great jubilee of the year 2000 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: www.vatican.va/holy_father/-john_paul_ii/messages/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-Millennio-ineunte_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[3] *Павло VI*. Енцикліка «Populorum Progressio — Розвиток народів» Вселенського Архієрея Папи Павла VI. — Львів: Свічадо, 2011. — С. 21.

[4] Водночас неграмотність свідчить про зниження авторитету науки, освіти та духовної культури в сучасній цивілізації загалом. Традиційно вивірений процес виховання та самовиховання людини перетворився на механічне засвоєння текстів, постулатів, понять, аксіом тощо, які формують поверхову неадекватну картину світу, у межах якої особа вже не може знайти відповідне місце в соціальному житті та визначити сенс власного життя. Як наслідок — значна частина навчальних закладів готує наполовину освічених, некомпетентних фахівців, які ні на крок не можуть відійти від завчених схем (правил), а отже, не можуть думати самостійно й творчо. Драматичним наслідком «революції тестів» є інстинктивне відторгнення складного неформалізованого матеріалу (насамперед наукового) і ще більше розгортання «кризи освіченості».

[5] Прибутки світового криміналу, основним джерелом яких є рекет, індустрія сексуальних послуг, засоби масової інформації, естрада та індустрія розваг, наркобізнес, становлять 1 трильйон доларів на рік. На «тіньовий» бізнес працює більш як 1,9 трильйона доларів, а 500 млрд доларів «відмивається» в світових банках різноманітними способами // Общая патология человека / Радзиховский А. П., Кейсевич Л. В. — К.: Феникс, 2007. — С. 40.

рою, зросла кількість злочинів не тільки в економічній сфері, а й у сфері моральності (брехня, маніпуляції, дезінформація тощо), відродилися факти такої експлуатації людей, які визначаються поняттям «сучасне рабство». Відбувається активна трансформація профспілок і політичних партій у наймитів олігархічного капіталу. Політика багатьох країн стала прикладом конгломерату соціально-політичної корупції (яка театралізовано та безперспективно бореться сама із собою), продовжується відчуження системи права від потреб демократичного суспільства (правовий нігілізм). Глобалізація капіталів дає змогу за активної участі псевдонауковців, псевдосоціологів, псевдокультурологів, псевдополітологів, псевдоісториків, псевдофілософів активно нищити кращі досягнення культури.

У Зверненні до робітників суднобудівних верфей у Кастелламмаре-ді-Стабія (19.03.1992 р.) Йоан Павло II говорив про те, що, долаючи кризові явища суспільного життя (організовану злочинність, безробіття, численні фактори деградації міського середовища й погіршення екологічної ситуації), віруючі й люди доброї волі разом мають реагувати на них сміливо, активно та своєчасно. Потрібна справжня мужність і відвага, щоб протистояти кримінальному світу та всім формам злочинності й мафії, які руйнують загальнолюдські цінності[1], «приносячи в жертву своєму нечесному заробітку чиєсь життя і майно» (1)[2]. «Структурі гріха»

---

[1] З політичних і кримінально-побутових мотивів у світі щороку вбивають більш як 200 тис. людей. Тільки в США та Росії в тюрмах перебувають по 1,2 млн людей. А з них, як відомо, формуються «кращі кадри» для кримінального світу. Хронічно голодують 1,5 млрд осіб, 2 млрд живуть в умовах «аграрного перенаселення», 2,5 млрд страждають від різноманітних захворювань. У різних країнах одночасно знаходяться 30 млн біженців, які цілими поколіннями живуть у спеціальних таборах для біженців, отримуючи підтримку як від доброчинних організацій, так і від кримінальних структур. Понад 1 млрд людей не має постійного місця проживання. Більшість ніколи не повернеться до місця попереднього проживання.

Опосередкованим прикладом «культури смерті» є зростання секс-індустрії, педофілії, наркоманії тощо, за рахунок яких відбувається швидке отримання надприбутків. Майже в усіх країнах світу є нарколабораторії та нелегальне вирощування наркотичних рослин. Синтез наркотиків набув максимально спрощених схем (доступ до яких є в системі Інтернет). Засоби масової інформації пропагують «абсолютно» ефективні методи лікування наркоманії комерційними лікувальними закладами. Унаслідок такої реклами в потенційних і наркозалежних осіб зникає страх перед уживанням наркотиків. Загальна чисельність наркоманів у світі збільшується і вже сягнула 50 млн, і цей показник постійно збільшується. Подібна проблема існує із зростанням чисельності хворих на алкоголізм. Уже сьогодні є форми алкоголізму та наркоманії новонароджених // Общая патология человека / Радзиховский А. П., Кейсевич Л. В. — К.: Феникс, 2007. — С. 17—18.

[2] *Giovanni Paolo II*. Discorso di Giovanni Paolo II ai rappresentanti del mondo del lavoro nello stabilimento dei cantieri navali. Castellammare di Stabia (Napoli), Giovedì, 19 marzo 1992 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: www.vatican.va/holy_-father/john_paul_ii/speeches/1992/march/documents/hf_jp-ii_spe_19920319_castellammare_-it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

має протистояти «структура добра», особлива «стратегія соціального оновлення», мета якого «воскресити у сумлінні людини, яка виконує свої щоденні життєві обов'язки, вищі духовні цінності, які поліпшують людське співжиття» (1, 2)[1].

Нещодавно Папа Римський Франциск та Вселенський патріарх Вартоломей I у спільній декларації, підтримуючи позицію Йоана Павла II, заявили: «Хоч ми ще перебуваємо на шляху до повного сопричастя, уже відтепер ми маємо обов'язок давати спільне свідчення Божої любові до всіх, співпрацюючи на служінні людству, особливо в тому, що стосується захисту гідності людської особи на кожному етапі її життя й святості сім'ї, що ґрунтується на подружжі, поширення миру та спільного добра, відповіді на злидні, які не перестають бичувати наш світ. Визнаємо, що слід постійно боротися з голодом, бідністю, неписемністю, несправедливим розподілом благ. Наш обов'язок — докладати зусиль до того, щоби спільно будувати справедливе й гуманне суспільство, у якому ніхто не почуватиметься виключеним чи відкиненим»[2].

3.5. «Культура смерті» на зламі XX—XXI ст. Новітні загрози людському життю (аборти, евтаназія, клонування, штучне запліднення тощо)

Відомо, що релігієзнавство оцінює діапазон дослідження католицьким богослов'ям (наприкінці XX — на початку XXI ст.) соціально-етичної проблематики як щонайбільше широкий: від пропозицій щодо вирішення глобальних проблем сучасної цивілізації до необхідності захисту життя кожної окремо взятої людини. Як підкреслює П. Л. Яроцький, сьогодні «мова в цих дослідженнях йде не про життя в потойбічному світі, а про святість і гідність звичайного, один раз дарованого земного життя людини, конкретніше — про захист людського життя від моменту його зачаття в материнському лоні до природної смерті»[3].

---

[1] Там само.

[2] Спільна Декларація Папи Римського Франциска та Вселенського Патріарха Вартоломея I (Єрусалим, 25 травня 2014 р.) // Світло з висоти. Християнська газета Спільноти Обнови у Святому Дусі Римсько-Католицька Парафія Воздвиження Святого Хреста в м. Фастів. — 2014. — № 28. — С. 32.

[3] *Яроцький П. Л.* Релігієзнавство: Підручник / П. Л. Яроцький — К.: Кондор-Видавництво, 2013. — С. 311.

В енцикліці «Євангелія життя» Йоан Павло II аргументує тим, що в умовах системної кризи сучасної цивілізації прояви «культури смерті» не зменшуються, а навпаки доповнюються все новими й новими зазіханнями на людське життя: «Складається й утверджується новий культурний клімат, за якого злочини проти життя набувають аспекту дотепер не знаного, можна сказати, — ще негіднішого»[1]. Особливе занепокоєння викликає те, що «культура смерті» спричиняє існування хибної громадської думки та терпимість щодо злочинів проти людського життя (аборти, евтаназія, клонування, штучне запліднення тощо). Як повчав Святий Отець, деформована громадська думка, «виправдовує злочини проти життя, посилаючись на закон про особисту свободу, і під цим приводом домагається для таких злочинів не тільки безкарності, але й прямого схвалення державою, щоб мати змогу чинити їх цілком вільно й навіть користуючись безкоштовною допомогою системи охорони здоров'я»[2]. Прикладом таких деформацій слугує прагнення світської влади сформувати сфальшовану громадську думку щодо абортів. Така спроба узаконити аборт за допомогою несправедливих (щодо життя, яке перебуває під загрозою) законів приводить до заперечення здорового глузду, з якого розпочинається захист вищих цінностей сучасної цивілізації («людського життя», «людської гідності», «соціальної рівності», «справедливості», «свободи», «істини» тощо).

Досліджуючи статистику переривання вагітності, Магістеріум Церкви виходить з того, що людське життя, як уже зазначалося, з моменту зачаття має беззаперечно поважатися й захищатися. Тобто з миті започаткування людського життя за ним визнаються всі права людини як особи, серед яких визначальним є невід'ємне право кожної людської істоти на життя[3]. З погляду Католицького богослов'я, моральна оцінка дає підстави розрізнити ненавмисний аборт (як нещастя, випадок), коли він стався через медичне втручання з метою захисту життя жінки (смерть дитини в цьому випадку не була наслідком навмисного вбивства, а об'єктивно незворотною, тому не тягне за собою моральної відповідальнос-

---

[1] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 6.

[2] Там само.

[3] Католическая энциклопедия. — Т. 1. А—З. — М.: Изд-во Францисканцев, 2002. — С. 8.

ті), і навмисний аборт як свідоме знищення ще не народженого людського життя, тобто вбивство людини.

Особливо чітко критика знищення життя шляхом аборту прозвучала в рішеннях Другого Ватиканського Собору, згідно з якими аборт кваліфікується як один із ганебніших злочинів проти людського життя. У розділі «Подружня любов і пошана людського життя» Пастирської Конституції «Gaudium et Spes» констатується: «Бог, Господь життя, дав людям це прегарне служіння для зберігання життя, яке слід виповняти способом, достойним людини… Тому вже від самого почаття треба з найбільшою пильністю берегти життя; скидання плоду і дітовбивство є мерзенним злочином»[1]. Конгрегація віровчення Католицької Церкви присвятила темі переривання вагітності два відомі документи: декларацію «De Abortu Procurato» («Про переривання вагітності», 18.11.1974 р.) та інструкцію «Donum Vitae». Ці документи заклали морально-богословські оцінки аборту й безкомпромісно зазначають, що людське життя від моменту його зачаття має перебувати у межах абсолютного захисту, а аборт є його навмисним знищенням, тобто вбивством. У громадській думці доцільність абортів почасти аргументується медичною необхідністю або виправдовується деонтологічно без урахування морально-богословських і морально-правових оцінок і наслідків[2]. Загалом в оцінках аборту Соціальне Вчительство Церкви виходить з того, що з моменту започаткування індивідуального життя за людиною зберігаються всі права особи й насамперед її право на життя. Останнє кореспондується з головними положеннями Преамбули Декларації прав дитини, проголошеної Генеральною асамблеєю

---

[1] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 562.

[2] У 2008 р. загальна кількість абортів у світі становила 44 млн, з яких 38 млн припадає на країни, що розвиваються // Worldwide Abortion: Legality, Incidence and Safety [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.-guttmacher.org/media/presskits/abortion-WW/statsandfacts.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

За даними статистики, у всьому світі щороку здійснюється більш як 20 млн абортів у неналежних умовах (цю хірургічну маніпуляцію здійснюють особи, які не мають фахової спеціалізації лікаря, достатнього рівня медичного обладнання), що приводить до 80 тис. випадків смертності серед жінок і в 100 тис. випадках — до небезпечних ускладнень // Лексикон: дискуссионные темы и неоднозначные термины в сфере семьи, жизни и этики / Папский Совет по делам семьи. — М.: Изд-во Францисканцев, 2009. — С. 5.

В Україні в 2011 р. загальна кількість абортів становила 156193, з яких легальні (здійснені за бажанням жінки) та кримінальні аборти — 101212 випадків // Кількість абортів в Україні знижується. [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.-moz.gov.ua/ua/portal/pre_20120313_2.html, вільний. Назва з екрана. — Мова укр.

ООН 20 листопада 1959 р. У ній констатується, що «дитина внаслідок її фізичної і розумової незрілості потребує спеціальної охорони і піклування, включаючи і належний правовий захист, як до, так і після народження»[1]. Таким чином, ще до народження дитина має всі права, які притаманні людській особі, і насамперед право на життя.

В енцикліці «Centesimus Annus» Йоан Павло II навів перелік прав людини, які є засадничими для доктринального корпусу соціального вчення Церкви: «Право на життя, складовими якого є право дитини на розвиток у лоні матері від хвилини зачаття; право жити у повній родині і у сприятливій для вдосконалення дитячої особистості моральній атмосфері; право розвивати свій інтелект і свободу, шукаючи і пізнаючи істину; право брати участь у розумному використанні природними ресурсами і працею заробляти на себе і свою родину; право вільно створювати сім'ю, мати і виховувати дітей, ставлячись з відповідальністю до статевих відносин»[2]. Отже першим правом Святий Отець називає право на життя, що закріплює «святість життя від початку аж до краю… кожна людська істота має право сподіватися особливої поваги до свого основного блага»[3].

Право на життя детермінує реалізацію всіх інших прав і кваліфікує, зокрема, як незаконну будь-яку форму аборту. Ось чому Церква за всіх обставин навмисний аборт визначає як найтяжчий гріх проти людського життя, а людей, які скоїли подібний гріх, вона карає найвищою мірою канонічного покарання — відлученням від Церкви (екскомунікація). Найстрашнішим виявом цього гріха є те, що в прийнятті рішення про вбивство власної дитини (аборту) беруть участь батько й мати, які повинні захищати життя власної дитини. Вплив близьких осіб (інших членів родини, друзів) щодо рішення про аборт є також злочинним, незважаючи на те, що його прагматично виправдовують. Подружжя, яке приймає страшне рішення про вбивство власної дитини, принижує природну гідність сім'ї як «святилища жит-

---

[1] Декларация прав ребенка 20 ноября 1959 года [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: www.zakon2rada.gov.ua/laws/show/995_384, вільний. Назва з екрана. — Мова рос.

[2] Іван Павло II. Сотий рік (Centesimus Annus). Енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II з нагоди сотої річниці енцикліки Rerum Novarum. — К.: Кайрос, 2001. — С. 82.

[3] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 4.

тя», навіть до кінця не усвідомлюючи наслідки порушення своєї місії продовжувати і відповідати за життя, що підлягає моральній відповідальності[1].

Аналізуючи культурні, соціальні та психологічні передумови практики злочинних абортів, Йоан Павло II доводив, що визначальною з них є «глибока криза культури, яка породжує скептичне ставлення до самих засад пізнання та етики і заважає вповні зрозуміти сенс існування людини, її прав та обов'язків. До цього долучаються всілякі труднощі щоденного буття й людських відносин, а також вельми болісне сприймання складних реалій сучасного суспільства, у якому окремі особи, подружжя й родини часто залишаються сам на сам зі своїми проблемами. Не бракує дошкульних злиднів, нестатків і непевності, коли важка праця родини сягає межі людської витривалості, а насильство — особливо спрямоване проти жінок — призводить до того, що стати в оборону життя важко, а часом це прямо вимагає від нас героїзму»[2].

«Культура смерті» в формі злочинних абортів («змови проти ще не народженого життя») знаходить підтримку серед представників медичної науки, які за всіх обставин мають захищати життя, але почасти діють навпаки. «Видається, що чи не єдиною метою наукових дослідів у цій царині є отримування засобів, які були б щораз простіші у застосуванні й щораз дійовіше нищили життя, і заразом дозволяли би переривати вагітність без жадного суспільного контролю і відповідальності»[3]. Йдеться про існування такого різновиду загрози ще ненародженому життю — «контрацептивну ментальність». Новітні засоби контрацепції та технології переривання вагітності ставлять представників медичної науки, а водночас тих, які ними користуються, на бік зла. «Один суперечить повній правді статевого акту як правильного вияву любові між чоловіком і жінкою, інший знищує життя людської істоти; перший суперечить цноті подружньої чистоти, другий є суперечним із цнотою справедливости і безпосередньо ламає Божу заповідь «не вбивай»»[4].

Соціальне Вчительство Католицької Церкви оцінює контрацептивну ментальність як антигуманізм, несумісний з відповідальним батьківством і материнством, звідси вимога до вірних і рекомендація людям доброї волі боротися з різновидами насильницької

---

[1] Там само. — С. 85.
[2] Там само. — С. 17.
[3] Там само. — С. 19.
[4] Там само. — С. 19.

смерті, які загрожують ще ненародженому життю, понад те, не приймати медичні та інші аргументи на користь здійснення абортів, евтаназії, стерилізації, контрацепції тощо. Показовим став лист Йоана Павла II до Генерального секретаря IV Всесвітньої конференції у справах жінок ООН Г. Монгелли (26.05.1995 р.). Порушуючи тему аборту, Понтифік нагадав про те, що «кожне нове життя підлягає захисту жінкою, яка започатковує людське життя, а отже, несе всю відповідальність за нього» (3)[1]. Він наголосив також на тому, що потрібно зробити все можливе, щоб подолати негативний індивідуалізм, моральний релятивізм, а також ліквідувати всі перешкоди суспільного і культурного розвитку, за висловом Папи, «рифи соціальних і культурних умов» (8)[2], які не дають можливості жінці зреалізувати особисту гідність. Підсумковий документ Конференції (яка відбулась у Пекіні 4—10 вересня 1995 р.) урахував зауваження Святого Отця, зробивши висновок, що аборт не має використовуватись як метод планування сім'ї, потрібно робити все необхідне для того, щоб запропонувати альтернативу вбивству ще не народженої дитини[3].

Медичні процедури штучного запліднення, які, з одного боку, покликані розвивати життя, з іншого боку, становлять «нову загрозу» людському життю також доповнюють перелік проявів «культури смерті». Критика Соціальним Вчительством технології штучного запліднення ґрунтується на тому, що ця технологія відмежовує процес штучного дітонародження від природного зачаття людського життя, освяченого таїнством Богоприсутності. Недосконала медична практика припускає високий відсоток технологічних невдач, тобто існують статистичні показники знищення (а отже, вбивства) «непотрібних» ембріонів. Йоан Павло II аргументував це тим, що факти невдалих штучних запліднень (знищення ембріонів) є показником того, що тілесне життя намагаються звести до ролі «біологічного матеріалу», який можна безвідповідально використовувати: «В багатьох випадках наявна більша кількість ембріонів, ніж це необхідно для переселення котрого з них до лона матері; потім ці так звані «понаднормові ембріони» вбивають чи використовують у наукових дослідах, які мають начебто служити поступові науки і

---

[1] *John Paul II*. Letter of His Holiness John Paul II to Mrs. Gertrude Mongella Secretary General of the Fourth World Conference on women of the United Nations [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/1995/documents/hf_jp-ii_let_19950526_mongella-pechino_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] Там само.

[3] Лексикон: дискуссионные темы и неоднозначные термины в сфере семьи, жизни и этики / Папский Совет по делам семьи. — М.: Изд-во Францисканцев, 2009. — С. 8.

медицини, а насправді зводять людське життя тільки до ролі «біологічного матеріялу», що ним можна вільно орудувати»[1]. Магістеріум Церкви наголошує на цій проблемі й закликає науковців, дослідників, медичних працівників сприймати людський ембріон на всіх етапах його розвитку як людську особу з притаманним їй правом на життя. Знищення ембріонів («відсів недоброякісних») є способом знищення людського життя на стадії його започаткування та беззаперечним прикладом «культури смерті».

Не менш складною у контексті морально-богословських оцінок є процедура передпологових обстежень. Відомо, що в разі негативного результату обстеження (несприятливий прогноз вагітності) з'являються аргументи на користь штучного аборту, такий аборт Йоан Павло II називав «євгенічним». Деформована маніпулятивним впливом громадська думка злочинно визнає «через притаманний їй хибний спосіб мислення начебто євгеніка ставить «терапевтичні» вимоги; така ментальність приймає життя тільки за певних умов, відкидаючи фізичні вади, каліцтво і хвороби»[2]. Діагноз, який фіксує невиліковну хворобу ще ненародженої дитини, генетичний дефект тощо, стає смертним вироком. Жінка, яка приймає смертний вирок ще не народженій власній дитині на підставі негативних результатів обстеження, знову ж таки здійснює глибоко аморальний і злочинний учинок. Не меншу відповідальність несуть всі ті особи, які були дотичні до прийняття рішення про відмову в праві на життя дитині під час пренатальних досліджень (рішення про необхідність аборту) (2)[3]. Святий Отець попереджав вірних і людей доброї волі про можливість створення таких антигуманних ситуацій, злочинних дій, за яких дітям, «народженим із серйозними вадами чи хворобами, відмовляють у звичайному лікуванні, опіці й навіть харчуванні. Картина проявів «культури смерті» стає ще бентежнішою у зв'язку з виголошуваними подекуди пропозиціями визнання законом припустимості (на тій самій підставі, що й переривання вагітності) навіть дітогубства. Це було б поверненням до часів варварства, з яких, зда-

---

[1] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 21.

[2] Там само.

[3] Congregation for the doctrine of the faith. Instruction on respect for human life in its origin and on the dignity of procreation replies to certain questions of day [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

валося б, ми вийшли раз і назавжди»[1]. Узагальнюючи, Йоан Павло II кваліфікує злочинний аборт як вбивство ще ненародженої дитини й водночас категорично засуджував «проаборційну культуру» загалом і будь-які програми її економічної підтримки. Засудженню підлягають програми фінансування заходів зі стерилізації людей і поширення контрацепції, аргументоване тим, що вони ображають гідність людини як особи в її богоподібній сутності. Натомість вирішення проблеми захисту ще ненародженого життя пропонується поєднати з нормами й вимогами сексуальної культури та християнської етики в такий спосіб, щоб чоловік чи жінка (подружжя) не втрачали своєї людської гідності за будь-яких несприятливих для сім'ї економічних, соціально-культурних умов.

Загрозу людському життю («культури смерті») становить технологія «клонування»[2]. У другій половині XX ст. науковці (генетики) повідомили про завершення теоретичного рівня досліджень з клонування людини[3]. Відомо, що проблема клонування людини також має морально-етичний зріз в оцінці його наслідків для розвитку соціального життя загалом. За таких обставин знову ж таки постає проблема моральної відповідальності вчених-генетиків за знищення (або маніпулювання) надлишковими ембріонами й можливу втрату клонованим організмом самоідентичності.

Наприкінці XX ст. засобами масової комунікації активно пропагуються стереотипи позитивної оцінки громадянами процедури клонування, послуговуючись сумнівними аргументами, згідно з якими клонування виправдовується необхідністю вирощування живих органів, які конче потрібні хворим людям. Клонування також подають як чи не єдиний спосіб відновлення давно вимерлих видів тварин тощо. Результати клонування, на думку адептів генної інженерії, гарантують спільне благо, адже результати їх праці покликані поліпшити або продовжити жит-

---

[1] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 21.

[2] У біологічних науках клонування визначають як різновид розмноження, отримання живих організмів, а також їхніх окремих частин та органів із соматичних клітин батьків. Клоновані нащадки від одного прародича характеризуються ідентичністю генетичної інформації один щодо одного та спільним першопредком // *Лупандин И.* Клонирование / Католическая энциклопедия. — Т. 2. И—Л. — М.: Изд-во Францисканцев, 2005. — С. 1111.

[3] Відомо, що штучне відтворення (клонування) людини може здійснюватися двома способами: розмноженням ембріонів шляхом розчеплення зародкового бластера та отримання великої кількості життєздатних зародків або перенесенням ядра клітини (зародку) у іншу клітину, в якій ліквідовано ядро яйцеклітини того ж самого біологічного виду, і отримання життєздатної зиготи.

тя. Водночас серед науковців існує критична оцінка клонування, яка ґрунтується на тому, що воно може бути використано для створення «штучних людей», «людей другого сорту». З огляду на це, клонування може стати одним із різновидів соціального насильства, фактом соціальної несправедливості, які обмежують багатоманітність проявів особистісного життя, а отже, безперечно є злом. До інших аргументів противників клонування належать такі: клонування відтворює не тільки позитивні, а й негативні (незаплановані) характеристики (з'являються не тільки «кращі представники» людської цивілізації, а й випадково неповносправні люди). Ось чому більшість країн світу заборонили експерименти з клонування людини[1].

Незважаючи на всі заборони, експерименти тривають, без будь-яких гарантій захисту від появи на світ «незапланованих» організмів. Уже сьогодні проблема клонування людини перейшла в практичну площину. З'явилися бажаючі взяти участь в подібному експерименті (люди, які мають бажання оплатити свої копії або стати донорами). Загальний висновок противників клонування такий: клонування людини є етично неприпустимим і такі факти можна кваліфікувати як злочин перед людською цивілізацією.

---

[1] Міжнародними та європейськими актами щодо правового вирішення проблеми репродуктивного клонування є: Загальна Декларація з геному людини та прав людини (прийнята Генеральною конференцією ЮНЕСКО 11.11.1997 р.), Додатковий протокол про заборону клонування людини до Конвенції Ради Європи про права людини та біомедицину (12.01.1998 р.), який більшість європейських країн підписала та розробила національні правові норми про заборону клонування, зокрема в Австралії, Бельгії, Великій Британії, Данії, Іспанії, Італії, Нідерландах, Німеччині, Франції, Швеції, Японії; в Україні цей правовий акт набрав чинності 01.03.2001 р., з 2004 р. у нашій державі діє Закон «Про заборону репродуктивного клонування людини» (14.12.2004 р.), Хартія Європейського Союзу про основні права (07.12.2000 р.), Декларація Генеральної Асамблеї ООН «Про клонування людини» (08.03.2005 р.). Терапевтичне (медичне) клонування (яке передбачає, що розвиток ембріона зупиняється в межах 14 днів і надалі його використовують для отримання стовбурових клітин для боротьби з низкою небезпечних хвороб) сьогодні дозволене на законодавчому рівні в деяких країнах, зокрема в Великій Британії, США (заборону на нього скасовано у 2009 р.). В Україні нині дозволено здійснення клінічних випробувань із застосуванням стовбурових клітин (наказ МОЗ України № 630 «Про затвердження Порядку проведення клінічних випробувань тканинних і клітинних трансплантатів та експертизи матеріалів клінічних випробувань й унесення змін до Порядку проведення клінічних випробувань лікарських засобів та експертизи матеріалів клінічних випробувань», затвердженого наказом Міністерства охорони здоров'я України від 13.02.2006 р. № 66, зареєстрованого в Міністерстві юстиції України 10.03.2006 р. за № 252/12126» від 10 жовтня 2007 р.), але на часі — робота над створенням закону щодо здійснення терапевтичного клонування, який забезпечив би заборону маніпуляцій з ембріонами та їхнє використання для отримання стовбурових клітин і водночас вирішував питання терапевтичного клонування з використанням клітин хворого, створення банку клітинного матеріалу для кожної новонародженої людини та ін.

Магістеріум Католицької Церкви пропагує позицію, згідно з якою народження нової людини має проходити лише природним способом, в іншому випадку новонароджена людина не стане носієм богоподібної сутності. Йоан Павло II зазначав, що клонування — це виклик усесвітній християнській моралі й зрада її принципам. У 1993 р., реагуючи на повідомлення про проведене напередодні клонування ембріонів, Папа засудив експерименти над людським життям, які «лише на перший погляд здаються проривом у знаннях», насправді вони не беруть до уваги ані ідентичність, ані гідність людини (7)[1]. Він стверджував, що «якщо переступити межу, ніщо не зможе захистити людину від маніпуляцій та від самознищуючого божевілля»[2]. Водночас Святий Отець констатував, що для наукового співтовариства сенс людського життя та моральні цінності мають залишатися основою прийняття рішень у галузі наукових досліджень (9)[3].

Безпосереднім проявом «культури смерті» є нічим не виправдана евтаназія[4]. Головним документом Соціального Вчительства,

---

[1] *Giovanni Paolo II*. Discorso di Giovanni Paolo II al gruppo di lavoro sul genoma umano promosso dalla Pontificia Accademia delle scienze. Sabato, 20 novembre 1993 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/-john_paul_ii/speeches/1993/november/documents/hf_jp-ii_spe_19931120_genoma_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

[2] Цит. за: Екологічне вчення церкви. Папа Йоан Павло II на тему створіння та екології. — Івано-Франківська Теологічна Академія, 2006. — С. 25.

[3] *Giovanni Paolo II*. Discorso di Giovanni Paolo II al gruppo di lavoro sul genoma umano promosso dalla Pontificia Accademia delle scienze. Sabato, 20 novembre 1993 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/-john_paul_ii/speeches/1993/november/documents/hf_jp-ii_spe_19931120_genoma_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

[4] Сучасне право визначає евтаназію як право на «навмисне позбавлення життя невидужно хворої людини з метою припинення її страждань» // Юридична енциклопедія: У 6 т. / Редкол.: Ю. С. Шемшученко (голова редкол.) та ін. — К.: Укр. енцикл., 1999. — Т. 2: Д—Й. — С. 318.

З погляду права, розрізняють два види такої неприродної смерті: «активна (позитивна) евтаназія, сутність якої полягає в застосуванні активних дій щодо прискорення смерті хворого з безнадійним прогнозом (діагнозом) на останній стадії хвороби; пасивна (негативна) евтаназія — відмова від заходів, спрямованих на підтримання життя хворого (дистаназія — підтримання життя лікарем невиліковно хворої людини; припинення цього підтримування називається ортоназією)» // Юридична енциклопедія: У 6 т. Т. 2: Д—Й / Редкол.: Ю. С. Шемшученко (голова редкол.) та ін. — К.: Укр. енцикл., 1999. — С. 318.

У деяких країнах ухвалено закони, які допускають застосування евтаназії (наприклад, у Голландії, 23-х штатах США). Згідно із законодавством України, евтаназія є неправомірною. Позбавлення життя, що здійснено за згоди потерпілого, уважається злочином, який передбачений ст. 94 Кримінального кодексу України (ККУ). Якщо так вчинено без згоди хворого, це кваліфікується як ненадання допомоги хворому особою медичного персоналу, що призвело до тяжких наслідків для потерпілого (ч. 2 ст. 113 ККУ) // Кримінальний кодекс України від 05.04.2001 р. № 2341-III. [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://zakon1.rada.gov.ua/laws/show/2341-14, вільний. Назва з екрана. — Мова укр.

який регламентує ставлення Церкви до процедури евтаназії, стала декларація «Iura et Bona» («Право і цінність», 05.05.1980 р.), розроблена Конгрегацією віровчення. Документ визначає евтаназію як «дію або бездіяльність, які самі по собі стають причиною смерті, щоб у такий спосіб усунути всі страждання. Отже, головним, що визначає зміст поняття «евтаназія», є намір волі та використовувані методи»[1].

Морально-богословська оцінка позбавлення життя людини в ситуаціях крайнього страждання, коли вона є невиліковно хворою (або межево старою), коли вона не в змозі більше терпіти страждання, викликані хворобою або фізичною немічністю, також виходить із універсальної цінності основоположного права людини — права на життя, що ґрунтується на принципі недоторканності людського життя: «Ніхто і ніщо не може у будь-який спосіб дозволити вбивство невинної людини — плоду чи ембріона, дитини чи дорослого, людини, яка страждає від невиліковної хвороби або людини, яка вмирає. Крім того, нікому не дозволено просити такого акту вбивства або для себе, або для іншої особи…, невільно давати згоду на таке, явно чи не явно, не може будь-яка влада законно рекомендувати або дозволяти такі дії — це порушення Божого закону і є злочином проти гідності людської особистості, проти життя»[2]. Узагальнена позиція Церкви щодо можливості здійснення евтаназії, згідно з декларацією «Iura et Bona», полягає в такому: визначальним морально-етичним аргументом оцінки евтаназії є принцип недоторканності людського життя. Цей принцип діалектично заперечує два хибні антропологічні аргументи, на які посилаються прихильники добровільної евтаназії. З одного боку, це посилання на те, що за деяких обставин смерть є благом, а життя — злом; з іншого боку, можливість евтаназії почасти обґрунтовують тим, що людина як особа має право зробити власний вибір — померти самому або допомогти померти іншій людині. Декларація «Iura et Bona» обґрунтовує вирішення цієї моральної колізії, даючи критичну оцінку помилкових інтерпретацій евтаназії.

Прихильники евтаназії, на думку Магістеріуму Церкви, суб'єктивно тлумачать життя людини як наслідок драматизму існування смертельно хворої людини (хвора людина залишається

---

[1] Sacred Congregation for the Doctrine of faith. Declaration on euthanasia [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: www.vartican.va/roman_curia/-congragations/cfaith/documents/rc_con_cfaoth_doc_19800505_euthanasia_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] Там само.

на самоті з власною хворобою (стражданнями душі та тіла), покинута й забута, вона втрачає сенс життя (що доповнює страждання тіла непомірним стражданням духу)). Але Церква нагадує, що за будь-яких обставин бажання смерті не є природним для людини. Для невиліковно хворої людини відмова від життя (бажання «легкої смерті») є наслідком немилосердної та несправедливої ситуації, таких умов життя, у яких ігнорують або нехтують інтересами хворої людини, і стає її «болісним благанням про допомогу і любов» (II)[1].

Декларація «Iura et Bona» пояснює, що нестерпний біль — це не те абсолютне зло, якого необхідно позбавитися (за рахунок евтаназії, яка нібито повинна припинити страждання), заперечуючи у такий спосіб особливий зміст страждання для віруючої людини (свідоме сприйняття страждання, особливо передсмертного, як передумови спасіння за прикладом страждань розіп'ятого Ісуса Христа). Однак, Соціальне Вчительство не абсолютизує «героїчний шлях (вибір страждання. — Авт.) як загальне правило» (III)[2]. Хвора людина, яка добровільно приймає страждання й віддає свою долю Божому провидінню, має пам'ятати про свій власний обов'язок лікуватися, свідомо ставитися до рекомендацій лікарів і зробити все можливе для одужання[3].

Постійний і невгамовний біль може викликати хибне бажання здійснити самогубство або евтаназію (санкціоноване самогубство за допомогою інших). Але Церква нагадує християнам, що самогубство в будь-якій формі, як і сприяння самогубству, — є порушенням п'ятої заповіді, і його здійснення прирівнюється до вбивства. Конгрегація віровчення декларує, «що прохання важкохво-

---

[1] Sacred Congregation for the Doctrine of faith. Declaration on euthanasia [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: www.vartican.va/roman_curia/-congragations/cfaith/documents/rc_con_cfaoth_doc_19800505_euthanasia_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] Там само.

[3] Щоб полегшити використання цих загальних принципів, декларація дає уточнення: «1) у разі відсутності інших засобів необхідно застосовувати за згоди хворого найновітніші препарати, навіть тоді, коли вони перебувають на стадії експерименту, якщо навіть їх використання пов'язане з певним ризиком; 2) дозволяється перервати застосування цих засобів, коли результати не виправдовують заплановані надії; 3) завжди дозволяється вдовольнити потреби хворого звичними медичними засобами; 4) при відчутті неминучої смерті, незважаючи на всі використані зусилля, хворий свідомо може відмовитися від лікування, яке тільки продовжує страждання та біль, але, не перериваючи звичної медичної підтримки, яка використовується за цих обставин» (IV) // Sacred Congregation for the Doctrine of faith. Declaration on euthanasia [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: www.vartican.va/roman_curia/congragations/cfaith/-documents/rc_con_cfaoth_doc_19800505_euthanasia_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

рих, які бажають смерті, не повинні братися до уваги як підстава до евтаназії. Насправді хворі просять насамперед про допомогу та співчуття. Крім медичного лікування, хворий потребує підтримки з боку інших людей (насамперед віруючих), любові, милосердя, яке повинні дарувати йому оточуючі (насамперед батьки, діти, лікарі, медичний персонал)»[1]. Висновок однозначний — милосердя щодо страждань невиліковно хворої людини полягає в такій підтримці, щоб вона прийняла смерть з повною відповідальністю та гідністю, але вбивство за жодних умов не може бути проявом милосердя.

Йоан Павло II послідовно обстоював позицію критики й заперечення всіх форм евтаназії. Аргументом слугує сформульоване ним в енцикліці «Evangelium Vitae» категоричне положення: «У згоді з Маґістерією моїх Попередників і спільно з єпископами Католицької Церкви, підтверджуємо, що евтаназія є серйозним порушенням Закону Божого як морально неприпущенне свідоме вбивство людської особи. Ця доктрина спирається на природне право і Святе Письмо, передана Традицією і викладається особливою й загальною Магістерією Церкви. Практика евтаназії містить у собі зло, притаманне залежно від обставин самогубству або вбивству»[2]. У цій самій енцикліці Святий Отець підкреслював, що «самогубство є вчинком глибоко аморальним»[3], сенс самогубства як вчинку — це «заперечення любові до самого себе й ухилення від обов'язків справедливості й любові до ближнього, до власної спільноти, а також до всього суспільства загалом»[4]. Ті особи, які підтримують наміри або реальне самогубство іншої особи, стають його співучасниками.

Для невиліковно хворого прагнення померти є наслідком надмірного страждання від хвороби й відчуття безнадійності, які принесла хвороба — безнадійно хвора людина має досвід лише відчаю та самотності, але немає досвіду смерті. Водночас особа драматично переживає надію (і потребу) на вічне життя (безсмертя). Коли людина (невиліковно хвора або немічна за віком) безпосередньо стає перед усвідомленням невідворотності смерті, то така смерть для неї є підсумком, що робить життя людини осми-

---

[1] Там само.

[2] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 96.

[3] Там само.

[4] Там само.

сленим і наповненим особливим переживанням можливого безсмертя. Йоан Павло II пояснює, що особа, яка стоїть перед драматичним вибором на користь життя або смерті, мусить зважати на такі підстави: «певність майбутнього безсмертя і надія на обіцяне воскресіння осявають новим світлом таїну страждання та смерті і наповнюють віруючого надзвичайною силою, котра дозволяє йому звіритися Божому задумові… Отож, чи ми живемо, чи вмираємо, ми Господні» (Рим. 14, 7—8). Умерти для Господа означає пережити власну смерть як найвищий акт послуху Отцю (пор. Флп. 2, 8), погоджуючись прийняти її в «годину», призначену і вибрану… Жити для Господа означає, що страждання, хоча саме собою є злом і випробованням, завжди має перетворитися на джерело добра»[1].

Вибір на користь життя всупереч неправедному вибору на користь смерті обґрунтовується християнським догматом про те, що життя людини є невід'ємним від страждання, яке, безперечно, є злом, але водночас і випробовуванням, яке за Божою допомогою має трансформуватись на добро, «коли страждання приймають для любови і з любови, і якщо воно є участю — силою незаслуженого Божого Дару й добровільного вибору людини — в муках самого розіп'ятого Христа …Переживаючи в такий спосіб свої страждання в Господі, людина уподібнюється до Нього (пор. Філ. 3, 10; 1 Пт. 2, 21) і міцно пов'язується з Його діянням відкуплення для добра Церкви і людства»[2]. Вибір смерті (самогубство або евтаназія) ліквідує глибинний сенс страждання як способу подолання зла заради утвердження життя як добра. Таким чином, людина замість пошуку істинного сенсу життя виправдовує своє нещасливе життя в злі неадекватним розумінням смерті, вона хибно вирішує, що має право обрати між життям і смертю. Людина, яка обирає смерть, стає заручником зла, жертвою подальшої безнадії як у реальному житті, так і в майбутньому.

У морально незрілих суспільствах евтаназію пропагують як корисний соціальний феномен, який зменшує соціальні витрати на дорогі форми лікування. Подібна позиція орієнтує на можливість злочинно позбавляти життя навіть дітей, які мають невиліковні патології (особливо тоді, коли дитина в майбутньому не

---

[1] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 99.

[2] Там само. — С. 99—100.

буде здатною до самостійного існування). У зверненні до учасників LIV курсів удосконалення Католицького університету Святішого Серця Йоан Павло II повчав, що недостатньо бути лише критиком евтаназії, «завдання, яке стоїть перед християнською громадою, це не просто засудження евтаназії або просто спроба перешкодити можливому розповсюдженню і легалізації евтаназії. Глибинна проблема в тому, щоб допомогти людям сьогоднішнього дня усвідомити антигуманність деяких аспектів пануючої культури і відкрити більш високі цінності, які нею закриваються» (4)[1]. Заборону й неприпустимість евтаназії в усіх її різновидах, на думку Папи, беззаперечно аргументує теза св. Авґустина: «Ніколи не вільно вбивати іншу людину — навіть, якби вона сама того хотіла, якби відверто про це просила і, стоячи на межі між життям і смертю, благала допомогти у звільненні душі, що змагається з путами тіла і прагне вирватися з них; не вільно навіть тоді, коли хворий уже не в змозі жити»[2].

Таким чином самогубство або сприяння самогубству Католицька Церква за всіх обставин кваліфікує як форму вбивства, як заперечення права людини на життя (порушення п'ятої заповіді «Не вбивай»). Евтаназія, яка, на перший погляд, здається логічною та гуманною щодо невиліковно хворих і старих (немічних) осіб, за критичного підходу постає абсурдним і нелюдським учинком (убивством невинного). Сьогодні, як підкреслював Йоан Павло II, «ми перебуваємо перед лицем одного з найтривожніших симптомів «культури смерти»»[3]. Евтаназія, уважав Папа, «є серйозним порушенням Закону Божого як морально неприпущенне свідоме вбивство людської особи»[4]. Практика евтаназії уособлює собою зло, притаманне, залежно від обставин, самогубству або вбивству.

І вже сьогодні, оцінюючи результати філософсько-богословського дослідження проблем, пов'язаних з необхідністю захисту людського життя, Папа Франциск в Апостольському посланні

---

[1] *Giovanni Paolo II*. Discorso di Giovanni Paolo II ai participanti al 54 Corso di aggiornamento culturale organizziato dall'Università Cattolica del Sacro Cuore. Giovedì, 6 settembre 1984 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1984/september/documents/hf_jp-ii_spe_19840906_partecipanti-cattolica_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

[2] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 97.

[3] Там само. — С. 96.

[4] Там само.

«Evangelii Gaudium» нагадує, що головним завданням Папи є не лише ретельний аналіз соціальної дійсності, а здійснення особливої духовної відповідальності перед викликами сучасних реалій[1]. На думку Франциска, прикладом такої відповідальності стала чітка позиція Йоана Павла II щодо розгортання кризи людського життя впереддень третього тисячоліття: XX століття означене як епоха масових атак на життя, як нескінченна низка воєн і безперестанна бійня невинних людських істот. Облудні пророки й фальшиві вчителі досягли в цьому столітті найбільшого успіху[2].

Висновки до розділу 3

1. Наприкінці XX — на початку XXI ст. відбулося гранично можливе загострення системної кризи сучасної цивілізації, яка призвела до того, що людина опинилася на межі свого тілесного, душевного й духовного існування (панування «цивілізації смерті», за Йоаном Павлом II). Визначальною характеристикою «цивілізації смерті» став регрес людського життя, що в неотомістській рефлексії соціокультурного буття людини отримало назву «культура смерті». Виокремлення сутнісних характеристик «кризи людського життя», яке було започатковано Другим Ватиканським Собором і віддзеркалено його рішеннями, а також Соціальним ученням Церкви, Катехизмом Католицької Церкви, окремими документами Пап Римських тощо, дало змогу Йоану Павлу II сформулювати ключову проблему кризової цивілізації як необхідність вирішення конфлікту між «культурою смерті» й культурою життя (відомою широкому загалу із соціальної енцикліки «Євангелія життя») на користь останньої з метою розбудови омріяного ідеалу християн — «цивілізації любові».

2. Дослідження характеристик феномену «культури смерті» ґрунтується на тому, що найнебезпечніші наслідки «кризи людського життя» мають місце в межах тих цивілізацій, які відмовилися від апробованих історією моральних цінностей християнської культури заради сумнівних у своїх здобутках технічного прогресу й утилітарних надбань. Поява «культури смерті», в ос-

---

[1] *Папа Франциск*. Апостольське повчання. Радість Євангелія : Пер. з італ.: О. Бодак / За ред. о. Тараса Барщевського. — Львів: Свічадо, 2014. — С. 44.

[2] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 24.

нові якої лежить соціальний гріх насильства, завершила багатовікове бажання духовно недосконалих людей витіснити Бога на узбіччя людської цивілізації. Гріх насильства призвів до заперечення апробованих історією морально-етичних і правових цінностей людського співжиття, які загалом перестали виконувати одну із своїх основних функцій — захист життя як добра щодо смерті як зла, гарантуючи тим самим здійснення всього спектра прав людини як особи й насамперед її права на життя.

3. На думку Магістеріуму Церкви, репрезентовану соціально-етичним ученням Йоана Павла II, феномен «культури смерті» в своїх змістовних характеристиках виявляє себе насамперед гріхом соціального насильства, наслідком дії якого стає поширення неприродної смерті людини. До основних форм «многоликого насильства» Йоан Павло II відносив війни, тероризм, торгівлю зброєю, військові конфлікти, бідність, недоїдання, голод, екологічну кризу, демографічні проблеми, проблеми охорони здоров'я, освіти тощо. Гріх насильницької смерті панує там, де втрачається повага до людського життя, де з'являється байдужість до соціально-етичних цінностей справедливості, свободи, солідарності, суспільного миру тощо.

4. На зламі XX—XXI ст. «культуру смерті» доповнили новітні загрози з боку так званої «проаборційної культури». Йоан Павло II констатував, що нині «проаборційна культура» (аборт, штучне запліднення, контрацепція, стерилізація, евтаназія, клонування, а поряд з ними будь-які програми їх легалізації та фінансової підтримки) заперечує гідність людини в її богоподібній сутності й додає придаткові характеристики поняттю «культура смерті».

5. Панування «культури смерті» в сучасній цивілізації не виключає, а навпаки, актуалізує проблему боротьби зі злом (насильницькою смертю), послуговуючись для цього всіма об'єктивними й суб'єктивними можливостями «позитивних знаків» культури життя на шляху розбудови «цивілізації любові». Йоан Павло II повчав, що побачити й розпізнати всі ці «позитивні знаки» часом буває важко. Проте християни та люди доброї волі вже сьогодні мають можливість, послуговуючись культурою життя як системою християнських морально-етичних цінностей і принципів соціальної практики, захистити людське життя та гідність особи, право на життя насамперед слабких, немічних, неповносправних тощо. Подолання «культури смерті» та натомість утвердження культури життя стає духовним імперативом християн і людей доброї волі та визначальною передумовою становлення й розвитку бажаної цивілізаційної єдності світу.

Розділ 4

Культура життя як система фундаментальних цінностей християнства та рекомендованих принципів соціальної практики

Ми не повинні боятися майбутнього. І ми не повинні боятися людини… Кожна людська особа створена на «образ і подобу» Того, Хто є початок усього сущого. Ми здатні до мудрості й чесноти. А з такими дарами і з допомогою благодаті Божої ми зможемо побудувати в наступному столітті й наступному тисячолітті цивілізацію, гідну людської особи, справжню культуру свободи. Ми можемо й повинні це зробити! А працюючи над цим завданням, ми усвідомимо, що сльози XX століття підготували ґрунт для нової весни людського духу.

З промови Йоана Павла II на відкритті П'ятидесятої Генеральної Асамблеї Організації Об'єднаних Націй, 05.10.1995 р.

4.1. Йоан Павло II про культуру та культуру життя

У своєму соціально-етичному вченні, а також численних проповідях і виступах Йоан Павло II підкреслював виняткове значення сучасної культури як головної передумови утвердження в соціальному бутті сутнісних характеристик людини як особи, позаяк «вона реалізує себе, як людина насамперед шляхом виокремлення себе як особистісної цінності»[1]. Виступаючи в штабквартирі ЮНЕСКО (02.06.1980 р.), Йоан Павло II підтвердив той факт, що культура — це реальність, за допомогою якої людина стає ще більше людяною, ще глибше входить у своє соціокультурне «буття». Культура загалом має виконати функцію захисту — убезпечити людство від хаосу зла, насильства, що загрожують цілісності та гармонійності розвитку людського життя.

[1] Доклад государственного секретаря кардинала Тарчизио Бертоне на встрече с деятелями культуры и науки (Лодзь, Польша). Иоанн Павел II и культура жизни. Ответственность каждого человека в драматическом столкновении между добром и злом [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — режим доступу: http://www.radiovaticana.va/-storico/2012/06/26/иоанн_павел_ii_и_культура_жизни._ответственность каждого человека_/rus-599686, вільний. Назва з екрана. — Мова рос.

Сучасна філософія, досліджуючи змістовні характеристики поняття «культура» (у найширшому значенні), наголошує на тому, що вона є результатом людської діяльності, осмисленого й перетвореного практикою буття природи, соціуму та особи. У такому значенні поняття «культура» віддзеркалює специфічну сферу соціально-духовної діяльності людини, яка відрізняє гуманний «олюднений» світ від усього «нелюдського» (природного, позадуховного). Культура визначає спосіб життя людей: їхні відносини; специфіку суспільно-культурного життя окремих націй і народів; рівень розвитку суспільства; спосіб акумулювання, збереження та передавання соціально значущої інформації; сукупність соціальних норм, звичаїв, традицій; релігію, міфологію, науку тощо; містить вищі духовні цінності та ін. Культура стає ядром, основою, «душею» людського життя.

Вищі цінності духовної культури свідчать про наявність людського способу життя, про суттєву відмінність людини від тваринного світу. Поняття «цінність» використовують для позначення процесів, явищ, предметів, які є позитивно значущими для людини й сприяють задоволенню її потреб та інтересів[1]. У соціально-етичному значенні поняття «цінність» своїм змістом об'єднує все те, що може стати ідеалом, метою, прагненням та інтересом. Аксіологія виокремлює духовні цінності як засадничий елемент культури — усе, що може кваліфікуватись як добро, чесно-та, що сприяє захисту людського життя та утвердженню гідності кожної окремо взятої особи. Отже, з'являються підстави виокремлення протилежних оціночних позицій (як опозиційних ціннісних систем культури), наприклад, культури життя та її антиподу — «культури смерті»[2].

У будь-якій соціокультурній системі духовні цінності та ціннісні орієнтації особи стають об'єктом виховання (самовиховання). Вищі духовні цінності дають про себе знати в площині свідомого, несвідомого, надсвідомого й віддзеркалюють потребу людини в розв'язанні внутрішніх суперечностей мотивації (боротьбу між добром і злом, життям і смертю тощо)[3]. Вищі духовні цінності є фундаментом ціннісних орієнтацій окремо взятої людини як особи. Філософія культури до системи вищих духовних цінностей зараховує життя, здоров'я, свободу, мир, істину тощо. Релігійна філософія до вищих духовних цінностей відносить на-

---

[1] *Присухін С. І.* Філософія: Навч. посібник / С. І. Присухін. — К.: КНЕУ, 2008. — С. 304—307.

[2] Там само. — С. 308—311.

[3] Там само. — С. 311—312.

самперед віру в Бога, водночас проголошує такі засадничі цінності суспільного життя, як істина, свобода, справедливість, які узагальнює універсальна цінність і принцип соціальної дії — любов (що водночас є вищим та універсальним критерієм усієї соціальної етики). Визначення духовних цінностей як вищих здійснюється на рівні індивідуального волевиявлення (окремою особою для самої себе), вони визначають сенс існування людини як особи[1], мотивують її дії та вчинки.

Філософи наголошують, що внутрішнім джерелом поступу культури є потреби та інтереси людей, реалізація яких власне й детермінує її розвиток (у християнстві джерелом розвитку культури називають віру в Бога і бажання за допомогою духовної культури відновити втрачену єдність між Богом і людьми). З огляду на зазначене вище, філософи виокремлюють такі види динаміки культури, як еволюційний і революційний. Еволюційний розвиток культури — це повільні зміни культури, які не виходять за межі її якісних характеристик, натомість культурна революція — це різкий перехід культури в нову якість, перехід, який завершує кризовий етап розвитку культури й містить у собі надзвичайно важливі етапи становлення, найвищий підйом і рух до нового стану — кризи культури.

Криза культури другої половини XX — початку XXI ст. віддзеркалила гострий конфлікт між апробованими історією вищими цінностями загальнолюдської культури, що спрямовані на возвеличення та одухотворення людини (істина, добро, краса тощо), і неможливістю їх подальшого утвердження в межах секулярної культури Новітньої історії, коли пропаговані цінності виявилися нездатними і безсилими перед пануванням зла, ненависті (многоликого соціального насильства) в людському співжитті[2]. Магістеріум Католицької Церкви озвучив висновок, згідно з яким

---

[1] Потреба в сенсі життя — це потреба панорамного бачення, універсальної картини світу. Без такого внутрішнього ідейного сенсу людина не може відчувати своєї цілісності, не може керувати своєю діяльністю та вчинками. Людина без сенсу в житті, без вищої мети є лише засобом досягнення цілей іншими людьми. Утвердження вищих цілей і цінностей власного життя становить сенс індивідуального існування. Причетність до вищих цінностей, служіння їм дає змогу людині відчути цінність свого індивідуального буття.

[2] Абсолютизація досягнень матеріальної культури сучасної цивілізації, віра в безмежні можливості розуму й науки (НТР), на думку більшості філософів, стала однією з передумов загострення кризових явищ у системі загальноцивілізаційних цінностей, що позначилось актуалізацією феномену відчуження. Прикладом кризи культури стала так звана «масова культура» як прояв граничного загострення суперечностей між вищими моральними цінностями та глобальною трансформацією культури в межах кризи сучасної цивілізації. Філософи культури сформулювали узагальнюючий висновок, згідно з яким криза матеріальної та духовної культури стає невід'ємною складовою системної кризи сучасної цивілізації загалом.

криза сучасної цивілізації продетермінована регресом духовної культури, деформацією етичної та естетичної свідомості людей, запереченням цінностей християнської етики тощо.

Характеристика рівнів соціально-культурного розвитку та відповідного їм рівня духовних цінностей (як цінностей і принципів оптимізації саморозвитку соціального життя) віддзеркалюється поняттям «цивілізація», яким послуговуються для позначення певного рівня розвитку суспільства (довготривалого періоду соціального життя), його структури й насамперед його духовного потенціалу. Більшість філософів говорить про поняття «цивілізація» як про спосіб існування конкретного культурного комплексу, що несе в собі риси соціальної і культурної неповторності поступу людського співтовариства. Ось чому філософія культури допускає уживання таких характерологічних виразів, як «європейська цивілізація», «цивілізації Сходу», «цивілізація Заходу» тощо, а також дає підстави використання таких понять, як «цивілізація життя», «цивілізація смерті», «цивілізація любові».

Беручи до уваги напрацювання філософії культури, Пастирська конституція «Gaudium et Spes» у власний спосіб конкретизує змістовні характристики поняття «культура» й наголошує на тому, що поняття «культура» в широкому сенсі позначає «все те, чим людина вдосконалює і виявляє різнорідні дарування душі і тіла; старається своїм пізнаванням і трудом підбити у свою владу весь світ; розвитком звичаїв і інституцій гуманнішим вчиняє життя громадське і в сім'ї, і в цілій громадській збірності; а в кінці своїми ділами з бігом часу виявляє свої великі духовні переживання і прагнення, ними обмінюється і їх зберігає, щоб послужили вони для прогресу багатьох, а то й цілого людського роду»[1]. Водночас культура є складною «динамічною системою, що передає з покоління в покоління сукупність зразків і норм людської поведінки та комунікації, характерних для конкретного суспільства людей»[2].

Досліджуючи динаміку розвитку сучасної культури, Магістеріум Католицької Церкви обстоює ідею, згідно з якою тільки духовна культура (як система вищих духовних цінностей) може бути гарантом якісно нових і прогресивних змін соціального життя,

---

[1] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 566.

[2] Католическая энциклопедия. — Т. II. И—Л. — М.: Изд-во Францисканцев, 2005. — С. 1426.

а подолання кризових явищ сучасної цивілізації («цивілізації смерті») неможливо здійснити без залучення всієї системи фундаментальних соціально-етичних цінностей християнської культури. Таким чином, прогрес розвитку сучасної цивілізації не може бути здійснений без головної передумови — втілення в людських взаємовідносинах (людському співжитті) цінностей культури, адже «…до справжньої і повної людськости доходить вона (особа. — Авт.) тільки через культуру, тобто через розвивання благ і вартостей природи... Де тільки мова про людське життя, там тісно пов'язуються між собою природа і культура»[1].

Католицькі богослови, узагальнюючи, роблять висновок, згідно з яким ідеали західноєвропейської культури (європейського гуманізму) залежать від утвердження соціально-етичних цінностей християнської культури. Нова християнська духовність (християнський гуманізм) має стати одним з визначальних чинників боротьби з кризовими явищами сучасної цивілізації («культури смерті») і водночас гарантом духовного самовдосконалення віруючих і людей доброї волі, невичерпним джерелом виховного процесу в питаннях підготовки особи до сприйняття морально-етичних цінностей сучасної цивілізації та принципів суспільно значущої практики («культури життя»).

В іншому документі Магістеріуму Церкви, підготовленому з нагоди Всесвітнього дня миру під назвою «Діалог між культурами в ім'я цивілізації любові і миру» (01.01.2001 р.), Йоан Павло II підкреслив, що культура — «це якісна характеристика людини та її історичний шлях розвитку як на індивідуальному, так і колективному рівнях»[2]. Людина є суб'єктом процесу культуротворення і водночас його об'єктом і метою: «Людина у видимому світі є єдиним суб'єктом культури, є також її єдиним об'єктом та кінцевою метою. … В основі цього лежить також найважливіша різниця між тим, ким людина є, і тим, що вона має, тобто відмінність між "бути" й "мати". Культура завжди перебуває в значущій та умотивованій дотичності до того, ким є людина, натомість її дотичність до того, що ця людина має, тобто до категорії "мати", є не тільки другорядною, але й цілковито відносною. Усе, що людина "має", позбавлене сенсу для культури; це зовсім не те, що

---

[1] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 566.

[2] *Иоанн Павел II*. Послание Его Святейшества Папы Иоанна Павла II ко Всемирному дню мира 1 января 2001 года «Диалог между культурами во имя цивилизации любви и мира». — Libreria Editrice Vaticana, 2001. — С. 5.

творить культуру. Воно творить культуру лише настільки, наскільки людина, за посередництвом оцього "мати", може водночас більш повно "бути" як людина — у всіх вимірах свого існування, у всьому тому, що визначає її людськість»[1]. Підсумовуючи, Понтифік ще раз підтвердив, що «бути людиною означає об'єктивно існувати в певній культурі. Кожна особа позначена культурою, яка панує у сім'ї, людських спільнотах, з якими вона спілкується, через освітянський процес, і різноманітні впливи оточуючого середовища, а також завдячуючи власному ставленню до місця проживання»[2].

Упродовж непростої історії поступу цивілізації її визначальним чинником була й продовжує бути система соціально-культурних цінностей і принципів християнства. У такий спосіб релігія позитивно впливає на розвиток людської культури загалом і передусім її морально-етичної складової. «Без відчуття трансцендентного будь-яка культура залишається безформним фрагментом, ніби недобудована Вавилонська вежа. Неможливо творити справжню культуру — і при цьому забувати чи навіть відверто відкидати те, що її зумовлює, адже слово "культура" означає *cultivatio* — плекання чогось, починаючи від себе самого. Людині без культури бракує того, відносно чого кожен має обов'язок перед самим собою. Життя без культури є життям без духовної глибини, без таїни; це життя, яке постійно наражається на ризик надмірної поверховості, що керується тільки власними потребами та інтересами, пов'язаними зі споживанням»[3].

Соціальне Вчительство пропонує скерувати дії та вчинки християн таким чином, щоб наповнити людське співтовариство суттєво людським змістом, усім тим, чим можна об'єднати (інтегрувати) людину й Бога, людину й світ, людину з іншими людьми та

---

[1] *Giovanni Paolo II*. Discorso di Giovanni Paolo II All'organizzazione delle Nazioni Unite per L'educazione, la Scienza e la Cultura (UNESCO). Parigi, Lunedì 2 giugno 1980 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — режим доступу: http://w2.vatican.va/holy_father/-john_paul_ii/speeches/1980/june/documents/hf_jp-ii_spe_19800602_unesco_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

[2] *Иоанн Павел II*. Послание Его Святейшества Папы Иоанна Павла II ко Всемирному дню мира 1 января 2001 года «Диалог между культурами во имя цивилизации любви и мира». — Libreria Editrice Vaticana, 2001. — С. 6.

[3] *Giovanni Paolo II*. Viaggio Pastorale nella Repubblica Federativa Ceca e Slovacca. Incontro di Giovanni Paolo II con il mondo della cultura. «Galleria Rodolfo» del Castello di Praga (Repubblica Federativa Ceca e Slovacca). Sabato, 21 aprile 1990 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father-/john_paul_ii/speeches/1990/april/documents/hf_jp-ii_spe_19900421_cultura-praga_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

саму із собою в межах істинної культури[1]. Така позиція сприяє подоланню фази кризи сучасної цивілізації, вирішує конфлікт між такою її формою, яка сприяє об'єднанню людини та Бога, й такою, що відмовляється від Бога, створюючи небезпеку втрати людської душі, деформуючи істинні орієнтири людського розвитку, уможливлюючи «культуру смерті», про що свідчать спалахи панування гріха насильства в минулому столітті й сьогоденні.

Становлення та розвиток християнської культури відбувається в суперечливій взаємодії з іншими складовими духовної культури сьогодення. Відомо, що в минулому церква, виконуючи свою Євангельську місію в площині тих чи тих культур (країн, регіонів), своєю надактивністю виходила за межі розумного та допустимого. Критика нехристиянських цінностей культури обґрунтовувалася положенням, згідно з яким милосердний Бог дарує людям одну вивірену й перевірену історією християнську віру та культуру для здійснення стратегії спасіння в Царстві Небеснім.

Сьогодні Соціальне Вчительство аргументує це тим, що Боже Одкровення має бути реалізоване тільки за сприяння низки соціокультурних обставин. Християнські догмати, їх метафізичне тлумачення, форма богослужінь і територіальна побудова Церкви мають бути адаптовані до історичних традицій того народу, який уже мав і має власну культуру. Існуючі взаємозв'язки між культурами не повинні бути підставою штучного неприродного злиття християнського віровчення з регіональними культурами.

Магістеріум переймається тим, щоб євангельська віра визначила зміст і форми всього багатоманіття культури в сучасній цивілізації, а не тільки однієї з них. Біблійна традиція обґрунтовує апробований підхід: «Ідіть, отже, і зробіть учнями всі народи» (Мт. 28, 19). Стратегічне завдання, яке Церква ставить перед собою в культуротворчих процесах істинної цивілізації, полягає не в запереченні тієї чи іншої культури в ім'я Євангелії, а в «перекладі» (адаптації) християнської віри на її мову. Мета такої адаптації є уникнення неприродного симбіотичного зв'язку, що слугує лише поверховому оволодінню християнськими цінностями, який у перспективі може стати причиною загострення конфлікту між Церквою та логікою розвитку світської культури. Таким

[1] *Иоанн Павел II*. Послание Его Святейшества Папы Иоанна Павла II ко Всемирному дню мира 1 января 2001 года «Диалог между культурами во имя цивилизации любви и мира». — Libreria Editrice Vaticana, 2001. — С. 5.

чином, розвиток християнства в межах певної культури спрямовується на її внутрішнє очищення й трансформацію через перетворення цінностей християнства на джерело розвитку культури (суспільства та особи).

Уже цитована Пастирська Конституція «Gaudium et Spes» серед інших проблем виокремила необхідність поглиблення процесу інкультурації. Остання є результатом процесу синхронізації християнської культури відповідно до духовних цінностей конкретного народу, традицій, досягнень наук (природничих і гуманітарних) з метою уникнення суперечливих позицій[1]. Інкультурація сприяє подоланню відчуження християн від вищих духовних цінностей сучасної цивілізації (підтримує зацікавленість науками та результатами наукового пізнання світу; співпрацю з іншими науковцями в науково-технічних групах; почуття міжнародної солідарності; відповідальність науковців перед людьми, які потребують допомоги й охорони; бажання сприяти створенню таких позитивних соціально-етичних чинників, які унеможливлюють появу культурної убогості та безвідповідальності)[2]. Церква налаштовує християн і рекомендує людям доброї волі в своїй діяльності не нехтувати вимогами інкультурації, закликає до взаємозбагачення, звертаючись до чим більшої кількості гуманітарних цінностей локальних культур і радить в жодному разі не обмежуватися взаємодією лише з однією з них.

Друга глава Пастирської конституції «Gaudium et Spes» («Про правильний розвиток культури») присвячена процесам сучасного культуротворення та рекомендаціям щодо їх позитивного перебігу. Посилаючись на тезу про єдність суспільного та культурного життя як передумову вирішення всього комплексу економічних, політичних, побутових, філософських, релігійних завдань, Конституція озвучила ідею про необхідність входження християнства в світ локальної культури подібно до біблійної історії про Богоявлення в особі Ісуса Христа: «Між благовістим спасінням і людською культурою існують різносторонні пов'язання. Бо Бог, об'являючи себе своєму народові — аж до повної своєї появи в воплоченому Сині, говорив до людей відповідно до питомої різним епохам культури… Так само і Церква, живши в ході століть у різних обставинах, вживала винаходів усяких

[1] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів : Свічадо, 1996. — С. 567—570.

[2] Там само. — С. 570—571.

культур, щоб занести і пояснити всім народам проповідь Христової благовісті, її дослідити й глибше зрозуміти та краще виразити в літургійній службі і в різнорідному житті громади віруючих»[1]. Активний діалог Католицької Церкви з різноманітними культурами обґрунтовувався потребою адаптації християнського богослужіння до характеру та традицій культури окремих народів, позитивною оцінкою багатоманітності форм богослужіння, характеристиками релігійно-етичних цінностей Східних церков, визнанням непересічного значення локальних культур та узагальненим висновком про те, що багатоманітність культур не суперечить Церкві та її єдності, а навпаки, возвеличує її красу.

Протидія духовній кризі сучасної цивілізації потребує не тільки поглиблення процесу інкультурації, а й ще більшого наповнення його істинами Євангелія, про що наголошувалося в інших висновках Другого Ватиканського Собору, а водночас і в практичних настановах Пап Римських Павла VI, Йоана Павла II, Венедикта XVI. Особливо чітко проблему інкультурації Євангелія було озвучено в апостольському посланні Папи Павла VI «Evangelii Nuntiandi» («Об'явлення Євангелії», 08.12.1975 р.), у якому існування суперечності між змістом сучасної культури й апробованих історією цінностей Євангелія («розрив культур») було визнано «драмою нашої епохи» (20)[2]. Вирішення завдань інкультурації Євангелія у нових історичних обставинах покликана забезпечити створена Йоаном Павлом II (в 1982 р.) Папська Рада з питань культури (об'єднана з Папською Радою з питань діалогу з невіруючими в 1993 р.). У листі Святого Отця з нагоди заснування Папської Ради в справах культури (20.05.1982 р.) було зазначено: «Абсолютно невідкладною справою Церкви є ведення діалогу з культурами, щоби сучасна людина могла відкрити для себе, що Бог, аж ніяк не будучи суперником людини, дарує їй можливість цілковитої реалізації — за своїм образом і подобою... Зустріч культур стає сьогодні особливим простором порозуміння між людьми, які шукають нового гуманізму для нашого часу... Любов є ніби великою силою, прихованою в серці кожної з культур, силою, яка спонукає

---

[1] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів : Свічадо, 1996. — С. 571.

[2] *Paul VI*. Evangelii Nuntiandi. Apostolic exhortation of his Holiness Pope Paul VI to the episcopate, to the clergy and to all the faithful of the entire world [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — режим доступу: http://w2.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_-exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

їх долати свою неминучу обмеженість, відкриваючи себе для Того, Хто є їхнім Джерелом і Метою»[1]. У зверненні Йоана Павла II до членів Папської Ради в справах культури (17.01.1987 р.) озвучено загальну вимогу щодо поліпшення її роботи в сучасному світі: «Вступаючи в контакт з культурами, Церква повинна приймати все, що в традиціях цих народів є сумісним з Євангелієм, щоб привнести в них багатство Христової віри, і водночас самій збагатитися багатогранною мудрістю народів Землі. Ви знаєте: інкультурація накладає на Церкву обов'язок іти хоч і важким, але дуже потрібним шляхом… Ще раз наполегливо підтверджую необхідність мобілізувати всю Церкву для творчого зусилля — заради нової євангелізації людей і культур» (5)[2].

Завдяки інкультураційному діалогу (про який докладніше йтиметься далі) у межах загальнолюдської культури сучасної цивілізації збагачуються як сама Церква, так і окремі культури. Церква має очистити й піднести моральний дух народів, сприяти вихованню цінності внутрішньої свободи серед людей, яка долає прояви структури гріха (зла) у людському житті. Йоан Павло II повчав, що не може бути істинного діалогу культур в умовах панування «кола смерті», там, де є «вбивство, самогубство, аборти, евтаназія, а також нанесення тілесних пошкоджень, використання фізичних або психологічних катувань, використання різних форм неправомірного насильства…»[3]. Водночас Папа зробив важливе узагальнення, що міжкультурний діалог сприяє подоланню «кола смерті», а ефективність протидії злу (соціальному насильству, що обмежує людське життя) залежить і від спілкування, заснованого «на любові та мирі»[4]. Успіх усіх форм міжкультурного діалогу залежить від наповнення його змісту духовними цінностями, позаяк людське життя «повинно сприйматися не як окремий предмет, а як найсвятіша та недоторканна реальність у цілому світі. Не може існувати світ, коли в ньому не захищається основне бла-

---

[1] *Giovanni Paolo II*. Lettera di fondazione del Pontificio Consiglio della cultura [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — режим доступу: http://w2.vatican.va/holy_-father/john_paul_ii/letters/1982/documents/hf_jp-ii_let_19820520_foundation-letter_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

[2] *Giovanni Paolo II*. Discorso di Giovanni Paolo II All'assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per la cultura. Sabato, 17 gennaio 1987 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — режим доступу: http://w2.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1987/january/-documents/hf_jp-ii_spe_19870117_pont-cons-cultura_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

[3] *Иоанн Павел II*. Послание Его Святейшества Папы Иоанна Павла II ко Всемирному дню мира 1 января 2001 года «Диалог между культурами во имя цивилизации любви и мира». — Libreria Editrice Vaticana, 2001. — С. 19.

[4] Там само.

го. Не можна закликати до миру і зневажати життя»[1]. Діалог культур як вияв істинного спілкування пропонується поєднати зі стратегічною метою пошуку християнської єдності (як єдність Триєдиного Бога). Християнська єдність є передумовою подолання соціального гріха насильства, бажання підкорення іншого, асиміляції тощо. Ідея Триєдиного Бога стає прикладом «поєднання різнобічностей», гарантією соціального багатства та розвитку. Багатогранність позицій і свобода взаємовідносин також сприяють істинному спілкуванню, що збігається з потребами людського співтовариства загалом у межах очікуваної єдності.

Динаміка процесів культуротворення в контексті подолання системної кризи сучасної цивілізації («цивілізації смерті») розгортає їх якісні характеристики в різних, почасти суперечливих, напрямах, але безперечним фактом є той, що загальний вектор її розвитку залежить як від внутрішнього змісту, так і від взаємодії (діалогу) усіх культур (з минулим і майбутнім), критичного заперечення негативних явищ («культури смерті»), результатів боротьби за нову гуманітарну культуру — культуру життя, контури якої тільки-но позначаються формами ідеальної цивілізації майбутнього — «цивілізації любові», у центрі якої здіснюватиметься ідея Богоподібної сутності людини як особи. Ураховуючи зазначене, можна зробити один з попередніх висновків про те, що концепція культури життя є обґрунтованим і розвинутим морально-етичним ученням Католицької Церкви, яке покликано реалізувати в соціальному та індивідуальному бутті людини концепцію захисту життя та утвердження гідності людської особи в ситуації новітніх небезпек з боку многоликого насильства та незахищеності від насильства окремих категорій населення. У найширшому значенні зміст поняття «культура життя» збігається зі змістом поняття «цивілізація любові», прогрес якої також залежить від розвитку й захисту всіх відомих форм життя на Землі.

Розроблення стратегії подолання «культури смерті» виявилося справою непростою, тому в її здійсненні Магістеріум Церкви, і насамперед Йоан Павло II, узяли на озброєння не тільки біблійну традицію та висновки попередніх богословів, а й найвагоміші досягнення філософії, антропології та інших окремих гуманітарних наук, які переймаються цією проблематикою. Синтез філософського та богословського підходів став підставою адекватного ро-

[1] *Иоанн Павел II*. Послание Его Святейшества Папы Иоанна Павла II ко Всемирному дню мира 1 января 2001 года «Диалог между культурами во имя цивилизации любви и мира». — Libreria Editrice Vaticana, 2001. — С. 18—19.

зуміння кризових явищ сучасної цивілізації й умовою розвитку сфери економіки, політики та культури (у площині яких розгортається діалектика «культури смерті» й культури життя). Таким чином, у розбудові культури життя визначальним моментом стає використання соціокультурного (філософського, етичного, правового тощо) досвіду протидії тим чи іншим формам соціального насильства, гуманітарних наук (психології та соціології), які напрацювали конкретні механізми та засоби усунення соціально-культурних конфліктів і залучають до вирішення завдань подолання «культури смерті» всіх зацікавлених осіб, згуртованих навколо програм захисту права людини на життя та її гідності.

Магістеріум Католицької Церкви свідомий того, що впровадження фундаментальних цінностей християнської культури стане практично можливим лише за умови руху християн і людей доброї волі до узагальненої мети — захисту людського, Богом даного життя через захист права на життя. У Післясинодальному повчанні «Christifideles Laici» («Покликання і місія мирян», 30.12.1988 р.) Йоан Павло II зазначав, що «недоторканність особи, яка є віддзеркалення недоторканності самого Бога, глибоко виявляється у недоторканності людського життя. Загальні, зі свого боку слушні, виступи на захист людських прав, таких як право на медичне обслуговування, на дах над головою, на працю, формування сім'ї і на культуру є нещирими і облудними, якщо рішуче не піднімається питання про охорону права на життя, що є першим і основним правом людської особи та умовою для забезпечення усіх інших прав»[1].

Утвердження культури життя буде цілісним лише тоді, коли цінності та принципи християнської етики впроваджуватимуться в соціальну практику невід'ємно від виконання очільниками Церкви, а також мирянами Євангельської місії розвитку й захисту людського життя в його Богоподібності, конкретизованого завданнями нового етапу людського існування в межах «цивілізації любові». Стратегічні й тактичні завдання розвитку та захисту людського життя були запропоновані Йоаном Павлом II у вже неодноразово цитованій енцикліці «Evangelium Vitae», що стала підсумком багаторічних досліджень Церкви в вирішенні проблем захисту людського життя та особистісної гідності в межах захисту людських прав і насамперед права на життя. Ен-

[1] *Іван-Павло II*. Покликання і місія мирян. Christifideles Laici / Післясинодальне апостольське повчання Святішого Отця Івана-Павла II. — Львів: Місіонер, 1998. — С. 83—84.

цикліка закликає вірних і людей доброї волі дотримуватися основного імперативу культури життя: усі люди повинні стати носіями почуття благоговіння перед життям, любити людське життя, а також здійснювати принцип його безкомпромісного захисту. Папа підкреслює, що «ця потреба особливо нагальна тепер, коли «культура смерти» войовничо наступає на «культуру життя» і, часто здається, бере над нею гору»[1]. Водночас Йоан Павло II повчав, що зміст боротьби з «культурою смерті» відомий — це насамперед наповнення людських взаємовідносин євангельськими істинами про найвищу цінність Богом даного людського життя, велич і недоторканність людського життя в його тимчасовій земній фазі, потребу захисту гідності окремо взятої особи. Метою розвитку людського життя стає християнська любов, і не тільки до життя окремої особи, а до життя загалом (до всього й усіх). Як зауважив Святий Отець, «не можна потурати однобокості чи дискримінації, оскільки людське життя святе й недоторканне кожної миті й у будь-якому стані: воно є благом неподільним. Треба «потурбуватися» про все життя і про життя всіх. Навіть більше — треба сягнути ще глибше, самих коренів життя й любови»[2].

Магістеріумом Церкви були розроблені програмні положення щодо розбудови культури життя, зміст яких збігається із системою фундаментальних цінностей християнського віровчення та принципами соціальної практики, конкретизованими біблійними істинами щодо недоторканності людського життя та вимогами захисту гідності людини як особи в єдності з безперечним імперативом культури життя — П'ятою заповіддю «Не вбивай!» (Мт. 5, 21). П'ята заповідь була й продовжує залишатися морально-нормативною основою заповіту, який дав нам на Синаї Ісус Христос. Поряд з іншими заповідями, заповідь «Не вбивай!» хоч і стоїть на п'ятому місці, але, незважаючи на це, власне вона є основоположним імперативом, який забороняє вбивство. Ця заповідь («Не вбиватимеш» (Вих. 20, 13), «Не вбивай» (Втор. 5, 17)) є підсумком возвеличення Богом даного людського життя та безкомпромісного його захисту від гріха, зла, а отже, неприродної й насильницької смерті.

---

[1] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 126.

[2] Там само.

Відомий католицький теолог Ігнасіо Карраско де Паула суголосно висновкам Біблії та констатацій Йоана Павла II підкреслив, що заповідь «Не вбий» є прикладом не тільки першої відомої декларації захисту людського життя, а й аргументом на користь тези про панування Бога над людським життям і смертю. «…Ця заповідь підкреслює не тільки гріховність убивства, але й прерогативу Бога як єдиного господаря над життям і смертю: «Я вбиваю і оживляю, завдаю ран і зцілюю; ніхто з руки моєї не врятується» (Втор. 32, 39)»[1].

Божа заповідь «Не вбивай!» поряд з вищою цінністю та принципом християнської любові стає основою системи цінностей християнської культури (істина, свобода, справедливість, розвиток, душевний спокій і щастя) і рекомендованих принципів соціальної практики (спільне благо, універсальне призначення благ, субсидіарність, солідарність, суспільний мир), які визначають основні змістовні характеристики поняття «культура життя». П'ята заповідь «Не вбивай!» та чеснота християнської любові до Бога й ближніх стають підставою субординації та конкретизації таких основоположних понять, як «любов до життя» й «любов до життя кожної людини».

4.2. Любов у системі цінностей культури життя

Любов у переліку цінностей християнства, поряд з вірою і надією, є визначальною моральною цінністю, дарованою людям Богом. Катехизм Католицької Церкви підтвержує, що «любов є найвищою з усіх чеснот. Вона є першою з-поміж Божих чеснот: «Тепер же залишаються: віра, надія, любов — цих три, але найбільша з них — любов» (1 Кор. 13, 13)»[2]. Як фундаментальна цінність християнства любов конкретизується поняттям «любов лю-

---

[1] Ігнасіо Карраско де Паула додає, що ця заповідь забороняє не всяке вбивство (знищення людського життя), а лише конкретну насильницьку дію, що кваліфікується як насильницьке вбивство людини, яка не може захистити своє життя. Тому законний захист, смертна кара та війна не породжує в Біблії проблеми несумісності з п'ятою заповіддю з етичного погляду. Законний захист навіть з нанесенням смертельної шкоди ворогу є вчинком іншого порядку й не кваліфікується як злочин вбивства невинної людини // *Игнасио Карраско де Паула*. Биоэтика. Этика человеческой жизни и целостности личности // Ливио Мелина. Нравственное действие христианина / Ливио Мелина, Теодор Герр, Игнасио Карраско де Паула, Альберто Бонанди, Карло Брешиани / Под общ. рук. Л. Мелина. — М.: Христианская Россия, 2007. — С. 153—154.

[2] Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. — С. 433.

дини до людини»[1]. Існує безліч текстів світського та релігійного характеру, які дають змогу більшою або меншою мірою розкрити суттєві характеристики християнської любові[2], але в межах цього дослідження ми розглянемо лише основні й найвідоміші підходи та текстуальні першоджерела.

Філософська антропологія поняттям «любові» послуговується для позначення найвищої форми почуття однієї людини до іншої та повноти індивідуального буття людини. На думку В. Соловйова (1856—1900 рр.), смисл любові як найвищого вияву індивідуального життя «полягає у здатності переходити за кордони свого фактичного феноменального буття, у здатності жити не лише в собі, а й в іншому»[3]. Заперечуючи себе як тілесну людську істоту заради іншої істоти, людина в правдивій любові реалізує свої сутнісні характеристики. Противагою любові є ненависть, насильство, егоїзм, злоба тощо, які обмежують поступ людського життя або роблять його взагалі неможливим. Вищою формою любові вважають таку, яка є результатом істинної взаємодії між чоловіком і жінкою, таку любов, яка через заперечення окремої статі об'єднує «душі» для створення «цілісної», безсмертної «абсолютної індивідуальності». В. Соловйов зазначав, що в межах недосконалого суперечливого земного буття лише «істинна любов… дійсно рятує нас від невідворотності смерті і наповнює абсолютним змістом наше життя»[4]. У такому разі любов подається як синтез любові природної й духовної, що приводить до саморозвитку людини в просторі та часі, відчуття всезагальної єдності з довколишнім світом.

---

[1] В історії європейської культури існують різні варіанти тлумачення змістовних характеристик людської любові, що відбивалось у використанні для її позначення різних, почасти суперечливих, термінів. Наприклад, любов «Ерос» — стихійна емоційна відданість, неймовірна закоханість, скерована на тілесний або духовний об'єкт. Для цієї любові характерна самопідкореність «знизу вверх», у ній немає місця для жалості та милосердя. «Філіа» — це любов-дружба, доброзичливе ставлення одного індивіда до іншого, зумовлене соціальними зв'язками. «Сторге» — це любов-ніжність, яка має місце в родинних відносин, наприклад, між матір'ю та своїми дітьми. «Агапе» — жертовна любов, яка сходить на ближнього.

В українській культурі мовлення традиційно використовують кілька специфічних термінів, які позначають любов: кохання, любощі, милість і власне любов. При їх уживанні також виникає певна ієрархія, наприклад, прояв любові в часі називають закоханістю, коханням, милістю, а вічне почуття цілісності виражається самим словом любов. У багатьох культурах любов пов'язується з безсмертям. Приміром, у романських мовах любов (французьке *amour*, іспанське *amar*, італійське *amore*) безпосередньо проголошує безсмертя // Філософський енциклопедичний словник — К.: Абрис, 2002. — С. 349.

[2] Наприклад, *Росси М.* Агапа: Настоящая любовь / Падре Марчело Росси : Пер. с англ. А. М. Павловского. — М.: Эксмо, 2014. — 192 с. — (религиозный бестселлер); *Иоанн Павел II*. Постижение любви / Иоанн Павел II / сост. Е. Б. Рашковского, предисл. Е. С. Твердисловой. — М.: ООО «Центр книги Рудомино», 2011. — 272 с.

[3] *Соловьев Вл.* Смысл любви / Сост. В. А. Роменец — К.: Лыбидь — АСКИ, 1991. — С. 20.

[4] Там само. — С. 32.

Християнські богослови тлумачать поняття «любові» в контексті біблійної мудрості, згідно з якою (у Старому Завіті) словом «любов» спочатку позначали як любов до Бога (Втор. 6, 5; Втор. 10, 12; Суд. 5, 31; 1 Цар. 3, 3; Пс. 18, 2; 22, 9), так і любов до інших людей, наприклад, батьків до своїх дітей (Бут. 25, 28; Прип. 13, 24), любов між нареченим і нареченою (Бут. 29, 18—20), любов чоловіка та жінки (Бут. 24, 67), статевий потяг (2 Цар. 13, 1—5), любов раба до свого господаря (Вих. 21, 5), любов народу до свого провідника (1 Цар. 18, 16—28).

Переважаючу кількість посилань у поясненні любові до Бога знаходимо в книзі Второзаконня, у якій має місце завіт любити Бога всім серцем, всіма силами — «Любитимеш Господа, Бога твого, всім серцем твоїм і всією душею твоєю, і всією силою твоєю» (Втор. 6, 5). Любов до Бога віддзеркалює домовленість (завіт) між людиною та Богом (Втор. 10, 12; 11, 1.13.22; 19, 9; 30, 6). Ставлення Бога до людей метафорично позначається словом любов, наприклад, як любов матері до дитини, батьківська любов (Іс. 49, 15; 66, 13), зокрема любов до людей як до недостойних дітей («діти, що вірності не мають», «діти, які не хочуть слухати Господнього закону») (Втор. 32, 20; Іс. 30, 9), а також за аналогією любові чоловіка до дружини (Іс. 54, 5—8; Єр. 2; 3; 31, 3—4; Єз. 16; Ос. 2). Старий Завіт повчає, що любов до ближнього має бути такою, як до самого себе «любитимеш ближнього твого, як самого себе» (Лев. 19, 18.34). Ближній розуміється як гість, якому необхідно висловити щонайбільше уваги й любові (Лев. 19, 34; Втор. 10, 19). Останнє тлумачення любові пов'язане з необхідністю захисту слабких і пригнічених, як це робить сам Бог щодо ізраїльтян, які пережили жахливий полон.

Згідно з ученням про Ісуса Христа, викладеного в новоєвангельських історіях, у заповідях любові до Бога й ближнього містяться весь закон і вчення давньозавітних пророків (Мт. 22, 36—40; Мк. 12, 28—31; Лк. 10, 25—28; Рим. 13, 8; Гал. 5, 14; Як. 2, 8—13). Заповіт любові на запитання «Хто мій ближній?» устами Ісуса Христа відповідає притчею про милосердного самаритянина (Лк. 10, 29—37): ближнім уважається той, хто перебуває поруч і потребує допомоги незалежно від національності, релігії тощо. Подібно до того, як Бог не виключає зі своєї любові ні праведних, ні неправедних, любов до ближнього повинна охоплювати й ворогів (Мт. 5, 44—48; Лк. 6, 27—36).

Послання апостола Павла свідчить про те, що любов Бога до його вірних (2 Сол. 2, 16) існувала й тоді, коли Ісус Христос віддав своє життя за людей, які були грішниками (Рим. 5, 8). Любов — дар Святого Духа (Рим. 5, 5), який спрямовує серця віруючих

до Бога (2 Сол. 3, 5). Згідно з «Гімном любові» (1 Кор. 13, 1—13), якщо немає любові, то всі дари є марними в справі спасіння людини. Християнська любов домінує над вірою та надією, бо віра й надія потрібні лише для цього світу до моменту завершального об'єднання людини й Бога, а істинна любов існує на всі часи, тобто вона була, є і буде існувати вічно.

Тема любові посідає центральне місце в творах Нового Завіту (насамперед Євангелія від Йоана). Сам Бог є любов (1 Йо. 4, 8, 16). Отець любить Сина (Йо. 3, 35; 10, 17) і Син передає цю любов своїм учням (Йо. 17, 26). Людина, яка любить Бога, любить і свого брата (1 Йо. 3, 10; 4, 20—21) не на словах, а на ділі (1 Йо. 3, 17—18). Це любов такого рівня, що передбачає самопожертву заради іншого подібно до того, як Ісус Христос віддав життя за своїх учнів (Йо. 13, 1; 15, 13; 1 Йо. 3, 16). Любов до Ісуса — це дотримання його заповідей (Йо. 14, 21. 23; 15, 10), це заповіді братської любові за прикладом любові самого Ісуса Христа (Йо. 13, 34—35; 15, 12. 17; 1 Йо. 3, 11; 4, 7. 11).

Магістеріум Католицької Церкви тлумачить людську любов за підходами, репрезентованими Платоном, Аристотелем, св. Авґустином, Томою Аквінським. У вченні про триєдність духа Аврелій Авґустин (354—430 рр.) через поняття любові до Бога-Отця і Бога-Сина виокремлював і пояснював зміст поняття Святого Духа. Авґустин аргументував тим, що любов нерозривно пов'язана з любов'ю до Бога (позаяк Бог — це любов, то любити Бога означає любити любов, а це неможливо, якщо не любиш предмет Божої любові — іншу людину)[1]. Таким чином братня любов між людьми не тільки виходить від Бога, вона в певному розумінні цього слова сама є Богом. Геній середньовічної філософії Тома Аквінський говорив про любов як дружбу в аристотелівському розумінні. Людина за своєю сутністю має всі підстави любити Бога тією мірою, у якій прагнення до власного добра збігається з її прагненням бути з Богом і навпаки, хоча природна любов людини неймовірно далека від надприродної благодатної любові — карітас[2]. Тома Аквінський стверджував, що первородний гріх по-

[1] Католическая энциклопедия. — Т. II. И—Л. — М.: Изд-во Францисканцев, 2005. — С. 1780.

[2] Карітас (лат. *caritas*) — милосердна жертовна любов. У сучасній історії Католицької Церкви поняття «карітас» уживають для позначення 154 благочинних організацій, які діють у 198 країнах світу, об'єднаних Міжнародною конференцією «Caritas internationalis». Стратегічною метою цієї конференції є реалізація в соціальній практиці соціального служіння, гуманітарної допомоги та людського розвитку — «нести в світ милосердя і соціальну справедливість» // Католическая энциклопедия. — Т. II. И—Л. — М.: Изд-во Францисканцев, 2005. — С. 808.

слабив природну любов людини до Бога, і тому без благодаті любов не зможе бути реальною любов'ю до Бога. Послідовники Томи Аквінського вважали любов до ближнього вторинною, результатом любові до Бога й любові Бога до всіх людей. На їхній погляд, людина за своєю сутністю любить Бога сильніше, ніж себе, а себе — сильніше, ніж інших людей. Пізніше прибічники персоналізму акцентували увагу на феномені первинної відкритості особи, яка прагне подолати обмеження власного буття, самореалізуватися в житті, використовуючи для цього любов як взаємодію з іншими людьми (принцип Муньє «люблю, отже, існую»[1])[2].

Магістеріум Церкви послуговується власним визначенням любові як «відношенням однієї одухотвореної особи до одухотвореної або не одухотвореної реальності, під час якого особа сприймає цю реальність як органічно споріднену з нею, як цінність, що вимагає об'єднання для утвердження буття в реальному світі»[3]. Це визначення відповідає основним положенням біблійної традиції, але в кожному окремому випадку конкретизується біблійними догматами.

Найвідомішим догматом є догмат про Бога-Отця, який послав на землю свого улюбленого Сина, який прийняв смерть заради спасіння інших людей на землі й одночасно подарував їм Святого Духа. Бог-Отець відкрив людям таємницю свого існування — Бог

---

[1] Католическая энциклопедия. — Т. II. И—Л. — М.: Изд-во Францисканцев, 2005. — С. 1783.

[2] Прикладом сучасного тлумачення категорії «любов» у християнській філософії є позиція протестантського теолога та богослова Пауля Тілліха (1886—1965 рр.). Тілліхове дослідження сутнісних характеристик християнської любові дає відповідь на запитання про роль і значення християнства в світі та в індивідуальному досвіді людини. Сучасне соціальне життя є площиною драматичної взаємодії буття Бога і буття гріховної людини, що не означає повного заперечення людиною Бога, це лише тимчасове відчуження від нього. Теолог наголошував на двох передумовах відновлення істинного зв'язку людини й Бога: потребі кожної людини дати відповідь про сенс власного буття та існування в любові. Саме любов стає способом інтеграції дезінтегрованого світу, бо інших більш ефективних способів об'єднання того, що розділено, по суті, немає.

Тілліх уважав, що розкол світу долається об'єднавчим потенціалом християнської любові (відновлення людиною власного буття), яка об'єктивно знімає відчуженість між людиною та Творцем (людиною та її істинним буттям). Як наслідок — безмежна любов до Бога стає змістом ставлення особи до оточуючого світу (західна культура, яка, на відміну від східної, визнає існування найвищої форми любові, у якій особистість не зникає, а навпаки, набуває свого реального значення). Міжлюдська любов є екзистенційним проривом людини до Бога, що долає відчуженість як основу суперечності між буттям людини та буттям Бога. Дуалізм розвитку історії знімається за допомогою кайроса, соціальної події, що визначає сакральний сенс історії і одночасно є особистісним «переживанням» події, що визначається як «здійсненність» // *Радионова С. А.* Тиллих // Всемирная энциклопедия: Философия / Главн. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов. — М.: АСТ, Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001. — С. 1076.

[3] Католическая энциклопедия. — Т. II. И—Л. — М.: Изд-во Францисканцев, 2005. — С. 1780.

є Любов (Бог існує у трьох іпостасях, які перебувають у постійній взаємодії через любов). Ісус Христос підтверджує це положення, наголошуючи на тому, що «Бог є любов» (1 Йо. 4, 8), водночас навчає людей основному закону людської досконалості й того, що в основі зміни світу на краще лежить любов. Ісус «запевняє тих, що вірять у Божу любов, що не є марнотою змагання тих, що силкуються відкрити шлях любові для всіх людей і встановити загальне братерство. Але одночасно й застерігає, що цю любов слід виявляти не тільки в речах великих, але також і передовсім таки в речах малих — повсякденному житті»[1]. Заповідь любові покликана стати мірилом і принципом розвитку людського життя загалом.

Здатність любити Бога та інших людей визначає головний критерій прогресу в поступі людського співжиття. У поясненні любові Церква наголошує на тому, що через віру в Ісуса Христа люди стають ніби всиновленими дітьми Бога й через любов залучаються до безпосереднього спілкування з Богом. Надприродні якості любові, дарованої людям Богом, наповнюють життя людини божими істинами, спонукають її на добрі справи, стають провідниками в морально недосконалому світі. «Любов зміцнює і очищує нашу людську силу любові. Вона підіймає її до надприродної досконалості Божої любові»[2]. Ось чому Соціальне Вчительство Церкви виокремлює любов як основу всієї системи етичних цінностей християнської культури.

Християнство, як і тисячі років тому, закликає вірних наслідувати Христа через спілкування з Його містичним тілом — Церквою, долучаючи до цього християнські таїнства, особливо євхаристію. Останнє стає можливим завдяки жертовній любові Христа і водночас скеровує дії та вчинки віруючих на досягнення ідеалу християнської любові. Така любов віддзеркалює сутнісні характеристики Бога й знаходить свою відповідність у справах милосердя та соціальному служінні ближньому. Катехизм Католицької Церкви підкреслює, що «плодами любові є радість, мир і милосердя; любов вимагає доброчинності і братньої настанови; вона є доброзичливою; викликає взаємність; залишається безкорисливою і щедрою; вона є дружбою і співпричастям»[3]. Христи-

---

[1] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 540.

[2] Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. — С. 433.

[3] Там само. — С. 434.

янська любов, на відміну від плотської, залучає віруючих людей до загальної Божественної любові (як віддзеркалення трьох іпостасей Бога). Така любов стає таким особливим станом взаємодії між людьми, коли особи, звільнившись від гріховного самолюбства, стають готовими до самопожертви заради ближнього, послуговуючись прикладом Ісуса Христа (аґапе).

Магістеріум Церкви наголошує на тому, що між любов'ю та іншими цінностями християнської культури існує глибокий зв'язок, який необхідно враховувати як у філософсько-богословських дослідженнях, так і в безпосередніх людських взаємодіях («шлях любові»). Некоректно тлумачити християнську любов тільки як специфічну (філантропічну) характеристику людської поведінки (людських взаємовідносин), без урахування її справжньої цінності як найвищого й універсального критерію всього людського життя. «З усіх шляхів, навіть тих, якими йдемо, намагаючись відповісти на нові форми сучасного соціального питання, «найбільш достойний шлях» (пор. 1 Кор. 12, 31) — той, що позначений любов'ю»[1].

Сучасні християнські богослови, зокрема Йоан Павло II, говорять про те, що християнська любов є визначальною щодо цінності справедливості. Остання перебуває в субординованому відношенні до більш значущої любові, вона «повинна утілюватися в християнській любові» (10)[2]. Якщо справедливість «має здатність «бути суддею» між людьми у взаєморозподілі об'єктивних дібр за справедливою мірою, то тільки любов (навіть ота ласкава любов, яку ми називаємо «милосердям») має здатність віддати людину самій же людині»[3]. Соціальні взаємовідносини не можуть скеровуватись тільки справедливістю: «Досвід минулого й наших часів доводить, що самої лише справедливості не вистачає та що вона може навіть довести до її заперечення, до її ж таки знищення, якщо не дозволити, щоб та глибша сила, якою є любов, оформляла людське життя в різновидах її вимірів»[4]. Зміст людського співжиття дає змогу говорити про те, що «у будь-яку сферу міжлюдських взаємин потрібно

---

[1] Компендіум соціальної доктрини Церкви. — К.: Кайрос, 2008. — С. 136.

[2] *John Paul II*. Message of His Holiness Pope John Paul II for the celebration of the World day of peace 1 January 2004. An ever timely commitment: teaching peace [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/-messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20031216_xxxvii-world-day-for-peace_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[3] *Іван Павло II*. Енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II «Бог багатий милосердям — Dives in Misericordia». — Львів: Місіонер, 2008. — С. 48.

[4] Там само. — С. 40.

внести корекцію з боку любові, що, — як проголошує св. Павло — «є терпелива» і «ласкава»[1]»[2].

Католицькі теологи озвучують положення, згідно з яким система права, закони, правила чи домовленості ніколи не переконають людей і народи жити в єдності, братерстві та мирі, позаяк історичний досвід свідчив, що «найбільша справедливість — це найбільша несправедливість»[3]; тож жодна соціально-правова аргументація не здатна перевершити заклик християнської любові. Тільки християнська любов як вища духовна цінність і принцип соціальної дії та вчинку здатна наповнити суспільні відносини істинним змістом, перетворити їх на позитивну передумову реалізації потреб гідності людини як особи, скерувати суперечливе людське життя на шлях суспільного миру й щастя. Таким чином, з людського погляду, християнська «любов є чимось таким, чого ми постійно чекаємо і до чого ми прагнемо все наше життя. А з позицій її власної сутності можна сказати, що любов водночас шукає Бога і чекає на Бога»[4]. Останнє стає аргументом на користь тези про те, що християнська любов набуває статусу сенсу життя.

Віруючі люди, а поряд з ними люди доброї волі своїм прикладом показують, що цінність істинної любові не лише мотивує індивідуальні дії та вчинки людей, а є вищим потенціалом сучасної духовної культури, яка здатна мотивувати людство до пошуків нових шляхів (засобів) вирішення глобальних проблем сучасного світу, сприяти трансформації людського буття, буття суспільних інституцій і насамперед системи правової культури в бік прогресу (до правдивого життя).

Християнська любов конкретизується поняттям «любов до ближнього». Ближній, якого потрібно любити, перебуває «у суспільстві» — у найближчому оточенні. Любов до ближнього є реальною допомогою людині в її потребах, інтересах (наприклад, допомога бідним), що загалом не збігається з проявом любові на рівні інтимної взаємодії. Любити ближнього як суспільну одиницю означає використовувати всі можливості суспільства для по-

---

[1] «Любов довготерпить, милосердствує, любов не заздрить, любов не вихваляється, не пишається, не безчинствує, не шукає свого, не гнівається, не замишляє зла, не радіє з неправди, а радіє істині; усе покриває, всьому йме віру, всього сподівається, все терпить. Любов ніколи не минає» (1 Кор. 13, 4—8).

[2] *Іван Павло II*. Енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II «Бог багатий милосердям — Dives in Misericordia». — Львів: Місіонер, 2008. — С. 48.

[3] Там само. — С. 41.

[4] *Рацінґер Йосиф* (*Венедикт XVI*). Бог і світ: Таїнства християнської віри. Розмова Петера Зевальда з Йосифом Рацінґером : Пер. з нім. Н. Лозинської. — Жовква: Місіонер, 2009. — С. 172.

ліпшення життя людей, боротися з тими соціальними чинниками, які створюють загрози життю окремих категорій людей (бідних, нужденних, голодних, незахищених тощо). «Нема такого місця, — як уважав Йоан Павло II, — де не може «чувати» та любов, яка «спасає світ», любов, яка є «дужча за смерть»»[1]. Згодом, розмірковуючи над проблемою любові до ближнього, Йосиф Рацінґер, посилаючись на слова французького філософа Габрієля Марселя, аргументував тим, що «любов завжди хоче бути вічною любов'ю. Любов — це бунт проти смерті. Отже, любов тільки тоді перетворюється із обіцянки на «дотримане слово», на дійсність, коли людина є сповненою любові на міру вічності… Марсель писав, що сказати іншій людині «Я кохаю тебе» — це ніби сказати: «Я не згоден, щоби ти помирала, я протестую проти твоєї смерті»[2].

Чи не найважливішою формою вияву християнської любові в суспільстві має стати милосердя, позаяк воно спонукає любити спільне благо, шукати добра для всіх людей загалом, не розділяючи людей на бажаних і не бажаних, а сприймаючи всіх у загально людському вимірі, який має об'єктивно інтегративний, об'єднавчий потенціал. Милосердя в християнській етиці визначають як готовність прийняти пробачення і простити грішника.

Без християнського милосердя не може бути справжньої любові до Бога, милосердя це не просто відчуття любові, а конкретні справи на користь спільного добра, а отже, й Бога. Беззаперечним прикладом таких милосердних дій і вчинків може слугувати прощення. Християнин має бути завжди милосердним до інших, тому що знає, що через любов Бога до нього він отримує набагато більше. «Багатство Божого милосердя виявляється в тому, що кожна людина отримує стільки милості, скільки їй необхідно для спасіння»[3]. Соціально-етичне вчення Магістеріуму Церкви вважає милосердя складовою цінності і принципу християнської любові і, як уже було зазначено, визначальною складовою цінності справедливості. У структурі милосердя виокремлюють два елементи: співчуття та милосердну дію. Переживаючи співчуття, людина пізнає як гідність, так і нещастя іншої людини. Милосердя не може бути скерованим на підтримку гріха, зла і не може бу-

---

[1] *Джордж Вайґель*. Свідок надії: Життєпис Папи Івана-Павла II : Пер. з англ. Романа Скакуна. — Львів: Вид-во Українського католицького університету, 2012. — С. 647.

[2] *Рацінґер Йосиф* (*Венедикт XVI*). Бог і світ: Таїнства християнської віри. Розмова Петера Зевальда з Йосифом Рацінґером : Пер. з нім. Н. Лозинської. — Жовква: Місіонер, 2009. — С. 171.

[3] *Гурняк М., Горелов А.* Милосердие // Католическая энциклопедия. — Т. III. М—П. — М.: Научная книга, Изд-во Францисканцев, 2007. — С. 395.

ти способом примирення зі злом, воно завжди пов'язане з активними діями і вчинками людини в інтересах звільнення людини від влади гріха, зла, насильства в конкретному житті, за влучним висловом Йоана Павла II, «добуває добро з усіх тих видів зла, що існують у світі й людині»[1,2].

Спростовуючи критику християнського милосердя, що нібито породжує нерівність між людьми, принижує гідність особи, яка надає допомогу, і гідність особи, яка приймає цю допомогу, Йоан Павло II у своїй енцикліці «Dives in Misericordia» («Бог багатий милосердям», 30.11.1980 р.) на прикладі біблійної притчі про блудного сина (Лк. 15, 11—32) аргументує тим, що справжній милосердний учинок зосереджується на гідності людини, «віднайденому добрі» особи, яке зберігає його людську природу[3]. Отже, милосердна любов не принижує гідності, а навпаки, оберігає й відновлює гідність особи. Людина, яка здійснює милосердну дію або вчинок, завжди знає, що передусім подяка від Бога є більш значущою, ніж очікування подяки від конкретної людини. Крім того, милосердя не порушує справедливості, а навпаки, робить вимоги справедливості реальними й відповідними конкретним обставинам людського існування. Абстрактне соціальне милосердя, не конкретизоване обставинами індивідуального життя особи, зазвичай приводить до деформації самої ідеї справедливості.

В умовах панування «культури смерті» має місце хибне утвердження ідеї «примату матеріального» над духовним, особистісним. На думку Йоана Павла II, однієї ідеї справедливості недостатньо для утвердження добра в світі, однобока (наприклад, історична чи класова) справедливість «може навіть довести її до заперечення, до її ж таки знищення, якщо не дозволити, щоб та глибша сила, якою є любов, оформляла людське життя в різновидах її вимірів»[4]. Почасти за допомогою однобічного тлумачення

---

[1] *Іван Павло II*. Енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II «Бог багатий милосердям — Dives in Misericordia». — Львів: Місіонер, 2008. — С. 23—24.

[2] Історія християнського милосердя в дії пов'язана з допомогою бідним, нужденним, з організацією харчування сиріт, людей похилого віку, створенням для них перших безплатних лікарень і аптек тощо (благочинна діяльність). Важливим етапом в історії католицької добродійної діяльності стало створення міжнародної благодійної організації «Карітас» (1897 р., м. Фрайбург, Німеччина).

З огляду на католицьке соціально-етичне вчення, прикладом Божого милосердя є також усі релігійні таїнства, у яких діє спасительна сила самого Христа, й слова «Господи, помилуй» віддзеркалюють прагнення християн отримати милосердя Боже.

[3] *Іван Павло II*. Енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II «Бог багатий милосердям — Dives in Misericordia». — Львів: Місіонер, 2008. — С. 21—24.

[4] Там само. — С. 40.

справедливості з'являються, з одного боку, обмеження свободи, прав людини, з іншого, — спекулятивна моральна вседозволеність, криза істини у взаємовідносинах між людьми, споживацький інтерес до людини, що поглиблює й без того небезпечну моральну кризу цивілізації.

На думку Папи, сучасна Католицька Церква повинна постійно проповідувати милосердя як узагальнену істину християнського віросповідання, сподіваючись на безкінечне прагнення Бога «прийняти своїх блудних синів». Йоан Павло II звертається й до людей доброї волі, щоб свої взаємовідносини вони «управильнювали єдино мірою справедливості» з «великою «поправкою»» на любов[1]. Однак обшир дії милосердя не обмежується лише міжособистісними відносинами, сучасний світ потребує милосердя в усіх сферах соціального життя[2]. Понад те, «світ людей може ставати «дедалі гуманнішим» лише тоді, коли в усі ті взаємовідносини, які формують його моральне обличчя, внесемо момент прощення»[3]. У «Dives in Misericordia» Святий Отець наголошував на тому, що якщо у взаємовідносинах між людьми не буде прощення (як свідчення могутності любові), світ стане «світом холодної і шановної справедливості, в якої ім'я кожний вимагав би власного права в відношенні до іншого»[4].

Християнське милосердя не обмежується міжособовими відносинами, воно поширюється на всю систему соціально-економічних, політичних та інших відносин. На всіх структурних рівнях суспільства милосердя сприяє пошуку спільного блага — добра як богоданного життя для всього людського співтовариства загалом. Тема соціального милосердя в християнській етиці є надзвичайно важливою, а отже, достатньо розробленою, починаючи від аргументації Святого Письма й завершуючи висновками Отців Церкви та новітніми теологічними рефлексіями Магістеріуму Католицької Церкви. У новітній історії Католи-

---

[1] *Іван Павло II*. Енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II «Бог багатий милосердям — Dives in Misericordia» — Львів: Місіонер, 2008. — С. 48.

[2] Керуючись завданням дбати про кращий і «гуманніший» світ сьогодні і завтра, Папа Йоан Павло II під час меси з нагоди освячення базиліки Божого Милосердя (Краків, Польща, 17.08.2002 р.) здійснив акт перепоручення світу милосердю Божому, «бо тільки в милосерді Божому світ знайде мир і людство знайде щастя» // *John Paul II*. Apostolic voyage to Poland. Dedication of the Shrine of Divine Mercy. Homily of the Holy Father John Paul II. Krakow-Lagiewniki, 17 August 2002 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/2002/documents/hf_jp-ii_hom_20020817_shrine-divine-mercy.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[3] *Іван Павло II*. Енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II «Бог багатий милосердям — Dives in Misericordia». — Львів: Місіонер, 2008. — С. 49.

[4] Там само.

цької Церкви XX ст. ідея християнського милосердя знайшла своє віддзеркалення в містичних одкровеннях Фаустини Ковальської [1].

Прикладом милосердної любові до ближнього Соціальне Вчительство Церкви називає намагання організувати й розвивати сучасне соціальне життя таким чином, щоб ближній ніколи не опинився в полі дії «кризи життя», коли велика кількість людей і цілі народи потерпають від «многоликого» насильства, війни, тероризму, бідності та голоду, які стають безпосередньою загрозою їх життю, «коли така ситуація переростає у справжню соціальну проблему світового масштабу»[2]. Допомога у вирішенні соціальних проблем ближнього — це конкретний вияв милосердної любові до ближнього як невід'ємної складової культури життя.

У процесі узагальнення сутнісних характеристик любові до ближнього значне місце посідають аргументи Йоана Павла II, запропоновані ним в енцикліці «Evangelium Vitae» у розділі «Від кожної людини вимагатиму [за] життя людини (Бут. 9, 5): Повага і любов до кожного людського життя». У цьому розділі виокремлюється позиція Папи, згідно з якою, «з істини про святість життя випливає засада його недоторканності, вписана від початку в серце людини, в її сумління. …Вимога недоторканності людського життя звучить серед «десятьох заповідей» синайського завіту (пор. Вих. 34, 28). Вона забороняє передовсім убивство людини: «не вбиватимеш» (Вих. 20, 13), «не вбивай ані безвинного, ані правого» (Вих. 23, 7)»[3]. Тексти Нового Завіту та його послання є прикладом актуалізованого заклику «поважати недоторканність фізичного життя й особисту цілісність; його кульмінаційний пункт — позитивна заповідь почувати відповідальність за ближнього як за самого себе: «Любитимеш ближнього твого, як самого себе» (Лев. 19, 18)»[4].

Йоан Павло II повчав християн, що заповідь «не вбивай» «поглиблюється позитивною настановою любити ближнього, підтверджена у всій своїй силі Господом Ісусом. На запитання багатого

---

[1] Докл. див.: Щоденник блаженної сестри М. Фаустини Ковальської : Пер. з пол. Т. Угрин. — Вид. 4-те. — Жовква: Місіонер, 2014. — 576.

[2] Компендіум соціальної доктрини Церкви — К.: Кайрос, 2008. — С. 138.

[3] *Йоан Павло II.* Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя / Пер. з польської та німецької К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич. Редактор доктор теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 57.

[4] Там само.

юнака: «Учителю! Що доброго маю чинити, щоб мати життя вічне?» Ісус відповідає: «Як хочеш увійти в життя, додержуй заповідей» (Мт. 19, 16—17). І першою з них називає заповідь «Не вбивай» (Мт. 19, 18)»[1]. У Нагірній проповіді Ісус вимагає від своїх учнів справедливості досконалішої, ніж мали книжники й фарисеї, зокрема в повазі до життя: «Ви чули, що було сказано давнім: «Не вбивай; і коли хтось уб'є, той підпаде судові. А я кажу вам, що кожний, хто гнівається на брата свого, підпаде судові» (Мт. 5, 21—22). На думку Папи, своїми словами й діяннями Ісус ще виразніше виявляє позитивні вимоги щодо недоторканності життя. Ці вимоги можна знайти в Старому Завіті, законодавство якого намагалося захищати життя ненароджене, кволе чи уразливе, дбало про чужинців, удовиць, сиріт і всіляких убогих (пор. Вих. 21, 22; 22, 20—26). Зазначені вимоги передбачали не тільки турботу за життя найближчих, а й відповідальність за інших людей і навіть любов до недругів.

У своїй любові до Бога та ближніх своїх християни мають за всіх обставин бути на боці бідних і нужденних, бути відповідальними за життя інших, у чому ще раз переконує притча про доброго самаритянина (Лк. 10, 25—37). Навіть ворог перестає бути ворогом для того, хто має обов'язок його любити (пор. Мт. 5, 38—48; Лк. 6, 27—35) і «чинити йому добро» (пор. Лк. 6, 27, 33—35). Вершиною християнської любові є молитва за недругів, співвідносна з любов'ю до Бога: «А я кажу вам: любіть ворогів ваших і моліться за них, що гонять вас; таким чином станете синами Отця вашого, що на небі, який велить своєму сонцю сходити на злих і на добрих і посилає дощ на праведних і на неправедних» (Мт. 5, 44—45)»[2]. Загалом, як стверджував Йоан Павло II, «найглибшим виміром Божої заповіді, що охороняє життя людини, є вимога виявляти повагу і любов до кожної особи та її життя. Таке ж повчання озвучує християнам Риму апостол Павло, посилаючись на слова (заповіді) Ісуса: «Бо заповіді: «Не чини перелюбу», «Не вбивай», «Не кради», «Не пожадай», і всякі інші заповіді містяться у цьому слові: «Люби твого ближнього, як себе самого». Любов ближньому зла не чинить. Любов, отже — виконання закону (Рим. 13, 9—10)»[3].

Згодом Папа Венедикт XVI суголосно з висновками Йоана Павла II також високо оцінив значення соціально-етичних цінно-

---

[1] Там само. — С. 57—58.
[2] Там само. — С. 58—59.
[3] Там само. — С. 59.

стей християнства й насамперед цінність християнської любові, прикладом останнього слугують його енцикліки «Deus Caritas Est», «Caritas in Veritate», проповідь, виголошена на Всесвітній день молоді про дар любові (21.08.2005 р.), повчання «Verbum Domini» («Слово Господнє», 30.09.2010 р.) та ін. В апостольському повчанні «Слово Господнє» Венедикт XVI стверджував, що «ніколи не слід забувати, що любов — Caritas буде потрібною завжди, навіть у найсправедливішому суспільстві… хто бажає усунути любов, той ризикує позбутися людини як такої. Тому закликаю усіх віруючих часто застановлятися над гімном любові, написаним апостолом Павлом, і дозволити йому стати для нас джерелом натхнення»[1]. Як вважав Венедикт XVI, першим адресатом благовісті Євангелія є бідні й нужденні люди, які «потребують не лише хліба, але й слів життя. …Церква не може розчарувати вбогих: душпастирі покликані їх слухати, навчатися в них, провадити їх у їхній вірі і спонукати їх бути творцями власної долі»[2].

Теми християнської любові, а відповідно й християнського милосердя, актуалізується сьогодні в працях Папи Франциска. В апостольському повчанні «Радість Євангелія» цій темі присвячений цілий підрозділ, у якому християнська любов конкретизується як любов до бідних і нужденних. Обшир питань, які охоплюють тему любові до ближнього, прийняття бідних у людське співтовариство, розкривають промовисті заголовки статей тексту повчання: «З'єднані з Богом, почуймо крик», «Вірність Євангелію, щоб не бігти намарно», «Особливе місце бідних у народі Божому», «Економіка і розподіл доходів», «Піклування про найслабших». Розмірковуючи над місцем і роллю християнської любові в визвольному посланні (керигма), Папа Франциск зазначає, що «у самому серці Євангелія лежить життя в спільноті і турбота про інших. Зміст першої вістки безпосередньо впливає на моральний стан суспільства, і центральне місце в ньому займає любов»[3].

Роблячи узагальнюючий висновок до підрозділу, наведемо висловлювання Папи Франциска, озвучені ним у відеозверненні з нагоди експонування туринської Плащаниці (30.03.2013 р.), у

---

[1] *Венедикт XVI.* Післясинодальне апостольське повчання «Verbum Domini» Святішого Отця Венедикта XVI єпископам, духовенству, богопосвяченим особам та вірним мирянам про слово Господнє в житті та місії Церкви — Львів: Свічадо, 2011. — С. 152.

[2] Там само. — С. 157.

[3] *Папа Франциск.* Апостольське повчання «Радість Євангелія» : Пер. з італ.: О. Бодак / За ред. о. Т. Барщевського. — Львів: Свічадо, 2014. — С. 137.

якій він побачив образ милосердної любові до людей: «Любов, яка стала людиною, втіленою в нашу історію; милосердна любов Бога, яка взяла на себе все зло світу, щоб визволити нас від його панування. Це понівечене обличчя схоже до облич багатьох чоловіків та жінок, зранених життям, у якому не шанують їхньої гідності, де війни та насильство вдаряють по найслабших…»[1].

«Промовиста тиша любові», у яку пропонує зануритися Папа Франциск, і той образ, який можна споглядати на цьому артефакті, передають любов, великий мир, і ніби звертаються до нас: «Довіряй і не втрачай надії, сила Божої любові, сила Воскреслого все перемагає»[2].

4.3. Справедливість у системі цінностей культури життя

Формування та розвиток соціально-етичного феномену «справедливість» і терміну «справедливість», який його віддзеркалює, відбувалось упродовж тривалої історії поступу духовної культури сучасної цивілізації. Ще в античному світі справедливість тлумачили як результат позитивних взаємовідносин між людьми (етика Аристотеля), у такий спосіб було започатковано філософську традицію вважати справедливість основою щастя[3]. Згодом її стали розуміти як передумову доброчинної поведінки загалом, а потім — як спосіб вирішення суперечності між потребами й інтересами, або як міру допустимого в міжособистісних відносинах, соціальних конфліктах тощо. Платон (427—347 рр. до н. е.) у своїй праці «Держава» описував суспільство справедливості як таке, у якому різноманітні соціальні функції належно виконуються й відповідно врівноважуються. Він же започаткував у соціально-етичному дискурсі поєднання справедливості (як моральної чесноти) із завданням досягнення загального добра. Це стало основою християнського підходу у визначенні поняття «справедливість» і скерувало його подальше тлумачення як основоположної чесноти християнської етики, як чільної цінності соціально-політичного та соціально-правового устрою держави.

---

[1] Я прошу Вас молитися за мене. Початок Петрова Служіння Папи Франциска : Пер. з італ. о. І. Гріщенка. — Львів: Літопис, 2013. — С. 68.

[2] Там само. — С. 68.

[3] Див.: *Ролз Д.* Теорія справедливості : Пер. з англ. О. Мокровольський. — К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. — С. 740—748.

Розмірковуючи над змістом поняття «справедливість», Тома Аквінський говорив про те, що справедливість є засадничою складовою більшості моральних чеснот, позаяк, «керуючи іншими чеснотами, вона залучає їх до служіння суспільному благу» (спрямована «на благо не лише суспільства, але й його частин, а саме домогосподарства, або навіть окремого індивіда»[1]). Особливий інтерес Т. Аквінського викликає ідея про те, що справедливість — це бажання людини повернути Богу й ближньому своєму те, що їм природно належить[2]. Згодом, беручи до уваги позицію цього теолога, Йоан XXIII зазначав, що справедливість — це результат утвердження «особистісності», тобто наділеної розумом і вільною волею природи людини[3]. У такому сенсі справедливість набуває статусу головного критерію моральності в міжособистих відносинах.

Йоан Павло II вбачав у цінності «справедливість» духовний чинник, передумову розвитку соціально-економічних і соціально-політичних відносин сучасного світу, а осмислення сутнісних характеристик буття людини як спосіб самореалізації особи в термінах справедливості, свободи й відповідальності подавав як узагальнену рису соціального вчення сучасної Католицької Церкви загалом. Нині Магістеріум Католицької Церкви використовує поняття «справедливість» для позначення таких дій і вчинків людини, які збігаються з обов'язками перед Богом, а отже, і перед іншими людьми. Сучасне морально-теоретичне богослов'я доводить, що поняття «справедливість» своїм змістом відбиває факт існування несправедливості в соціальному житті, яка долається вірою в Бога й не виключає появи іншої несправедливості в майбутньому, яка має бути знову подоланою як гріх. Визнаючи свій гріх (учинену несправедливість), віруючі мають можливість отримати прощення від Бога й знову стати на праведний шлях (шлях справедливості). Справедливість поряд з християнською праведністю є критерієм розвитку самосвідомості людини, глибини самопізнання віруючих людей. У християнському віровченні справедливість (поряд з вірою й любов'ю) називають одним з основних засобів спасіння та досягнення Царства Небесного.

---

[1] *Фома Аквинский*. Сумма теологии. — Т. V. Вопрос 61. О главных добродетелях. Раздел 5 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://azbyka.ru/-otechnik/konfessii/summa-teologii-tom-5/13, вільний. Назва з екрана. — Мова рос.

[2] *Фома Аквинский*. Сумма теологии. — Т. VIII. Вопрос 58. О правосудности [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://azbyka.ru/otechnik/-konfessii/summa-teologii-tom-8/12, вільний. Назва з екрана. — Мова рос.

[3] *Іван XXIII*. Мир на землі. Енцикліка Папи Івана XXIII про встановлення миру між усіма народами в істині, справедливості, любові та свободі — Львів: Свічадо, 2008. — С. 5.

Святе Письмо надає аргументи, згідно з якими спасенними будуть ті віруючі люди, на боці яких буде стояти Бог, ось чому в справі спасіння християнські пророки всі надії скеровують на божественну справедливість, яка до сьогодні вважається однією з визначальних умов спасіння та досягнення Царства Небесного[1]. У Новому Завіті зміст поняття «праведність» розкривали через співвідносні з Божим волевиявленням дії та вчинки, що здійснюються на основі християнської любові, а людей, які страждали за праведність і справедливість, називали блаженними. У посланнях апостола Павла справедливість свідчить про нерозривний зв'язок віруючої людини з Богом. На відміну від попередніх пророків, апостол Павло закликає віруючих до праведності не тому, що Бог дотримується завіту, а тому, що, завдячуючи Ісусу Христу, Він виявив свою справедливість до віруючих людей, тому вони мають з вдячністю сприймати справедливість Бога й не вихвалятися своєю праведністю перед Ним.

Катехизм Католицької Церкви суголосно визначає зміст поняття «справедливість», додаючи до нього соціальний (неотомістський) аспект, який фіксує бажання та необхідність здійснення таких соціально-економічних передумов, які «дозволяють громадам і кожній людині окремо отримати все те, що їм належить відповідно до їхньої природи і їхнього покликання. Соціальна справедливість пов'язана зі спільним добром і виконанням влади»[2]. Християнське богослов'я в поясненні справедливості робить акцент на активній позиції віруючої людини щодо утвердження добра (Бога, життя), на здійсненні

---

[1] У Старому Завіті поняття «справедливість» уживали в трьох аспектах: по-перше, праведний Бог дає людям законні права, які лежать в основі цього завіту — закон, якого мали дотримуватися всі жителі Ізраїлю; по-друге, у тих випадках, коли Бог втручається в життя людей, щоб допомогти їм подолати гріх і стати на шлях спасіння, справедливість стає головним принципом такого втручання. Даруючи людям справедливість, Бог протидіє злу, неправедності, гріховності, сприяючи у такий спосіб поверненню грішників на шлях добра, праведності, можливості досягнення Царства Небесного; по-третє, справедливість Бога підтверджують події в історії народу Ізраїлю. Інколи справедливість у Старому Завіті тлумачать як вірність самому Завіту, що сприяє спасінню віруючих людей. Справедливість Бога карає, милує й водночас спасає людей.

У Старому Завіті поняття «справедливість» є спорідненим з поняттям «праведність», тому до сьогодні богослови використовують їх як синоніми. Справедливість і праведність як синонімічні поняття вживають для позначення таких дій і вчинків людини, які збігаються з Божими заповідями. Справедливість і праведність для віруючих людей — це не лише морально-етичні характеристики, а й характеристики правильної поведінки християн відповідно до заповідей Бога. Ці синонімічні поняття богослови зазвичай подають як результат перемоги людини над власною гріховністю.

[2] Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. — С. 450.

імперативу, який орієнтує за всіх умов боротися за Богом дане людське життя, заперечувати соціальний гріх насильства (зло, хаос, ненависть, смерть тощо). Таке сприйняття справедливості є складовою християнського положення про Божественну (трансцендентну) сутність людини та здійснення нагальної потреби її всебічного захисту від тих загроз, які несе структура соціального гріха.

Повага до життя людини «передбачає повагу до прав, які випливають з її гідності як творіння Божого. Ці права передують суспільству і не потребують його визнання. Вони закладають фундамент морально вивіреної законності всякої влади: порушуючи чи відмовляючись визнати їх у своєму позитивному законодавстві, суспільство підриває свою власну моральну законність»[1]. Коли, зневажаючи особу, державна влада відчужує себе від неї, а об'єктивно існуючі за цих обставин суперечності вирішує за допомогою сили (соціального насильства) з метою забезпечення недоторканності державних інтересів, Церква стає на бік принижених, нужденних, бідних і голодних. З огляду на це, її соціально-етична та повчальна місія полягає у проповіді вірним, а також поширенні серед людей доброї волі істини про недоторканність права на життя людини, щоб духовно озброїти їх у боротьбі зі структурою соціального гріха.

Засадничим документом Католицької Церкви, що визначає змістовні характеристики поняття «справедливість», стала Пастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Gaudium et Spes», у розробці якої безпосередню участь брав Йоан Павло II. У цьому документі підкреслюється, що «Собор наголошує потребу пошани для людини, щоб кожний уважав свого ближнього, і то без вийнятку, неначе «другого себе», мавши передовсім увагу на його життя і на необхідні для його гідного проживання засоби, щоб не взоруватися на отому багатієві, що ніяк не подбав про вбогого Лазаря»[2]. Тут же зазначено, що закон і вимоги державної влади мають обмежені можливості в подоланні «негативних» сторін суспільного життя (як наслідок егоїзму), що поглиблюють існуючі суперечності в спілкуванні між людьми й у такий спосіб унеможливлюють установлення братньої любові серед людей. Людський егоїзм, крайній егоцентризм, прагматизм долаються

---

[1] Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. — С. 451.

[2] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 528.

лише завдяки «любові, яка в кожній людині вбачає ближнього, брата»[1]. Братня любов означає бути ближнім для іншого, слугувати йому в найширшому сенсі цього слова. Ось чому здійснення християнської справедливості означає здійснення обов'язку захищати всіх знедолених, бідних, нужденних, яким загрожує банальна смерть від недоїдання, голоду й холоду, хвороб, насильства, тобто обов'язок захисту життя кожної окремо взятої людини на Землі.

Соціальна доктрина Католицької Церкви пропонує одне з найлаконічніших визначень поняття «справедливість», згідно з яким здійснюється християнська морально-етична максима — «Кожному віддати належне» («Suum cuique tribuere»). Авторитетний дослідник християнської етики Теодор Герр, розмірковуючи над цим визначенням, додавав, що справедливість є основою соціальної активності й водночас не містить у собі жодного змістовного критерію. Єдиним показником справедливості є наявність або відсутність рівності: «Рівне необхідно тлумачити як рівне, відмінне. Відмінність степені реалізованості особистостей і проектів особистісного життя приводить до того, що з плином часу в людському співтоваристві виникає диференціація в соціальному статусі людей і розподілі матеріальних благ. Справедливість необхідно визначати як процес — і в понятті, і в його реалізації»[2]. Цінність справедливості не може бути реалізована рівною мірою щодо всіх людей загалом.

Магістеріум Церкви говорить про необхідність актуалізації поваги до загальних форм справедливості. Найбільш значущою стає така її форма, як соціальна справедливість, що регулює конкретні взаємовідносини в суспільному житті за допомогою суспільно значущих норм, вимог, законів. На думку Йоана Павла II, соціальна справедливість як невід'ємна складова соціального питання нині охоплює весь спектр соціальних, політичних і економічних аспектів, структури проблем і моделей їх вирішення всього суспільного життя[3] і набуває глобальних характеристик (становить світову проблему), позаяк «вимогу справедливості можна задовольнити лише на цьому рівні»[4].

---

[1] Катехизм Католицької Церкви — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. — С. 451.

[2] *Герр Т.* Справедливость и мир // Мелина Л. Нравственное действие христианина. — М.: Христианская Россия, 2007. — С. 94—95.

[3] *Іван Павло II*. Енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II «Laborem Exercens — З праці своєї» — Львів: Місіонер, 2008. — С. 11.

[4] *Іван Павло II*. Енцикліка «Sollicitudo Rei Socialis — Турбота про соціальні справи» Вселенського Архієрея Івана Павла II — Львів: Свічадо, 2011. — С. 13.

Водночас соціальна справедливість як фундаментальна цінність християнства стає незамінною і значущою в кризових умовах, коли права людини дискредитують неправомірним бажанням підмінити справедливість критеріями корисності, або абсолютизацією значення приватної власності, у таких випадках дія справедливості критично обмежується[1]. Йоан Павло II, бажаючи подолати такі обмеження, пояснював, що справедливість — це не просто домовленість між людьми, а результат дії закону, що має місце на рівні прояву сутнісних характеристик людини[2]. З погляду християнської віри, істина про людину дає можливість вийти за межі тлумачення справедливості як простої домовленості й відкрити нову форму любові та солідарності в справедливості. Святий Отець аргументував, що в людському співжитті однієї справедливості замало, адже справедливість заперечує саму себе тоді, коли вона буде відділена від любові[3].

Прагнення організувати управління суспільним, економічним і політичним життям, послуговуючись християнською справедливістю, невід'ємне від християнської любові до інших людей, відбиває сутнісні характеристики людської душі. На Другому Ватиканському Соборі було підтверджено, що людина не може розраховувати на допомогу Бога, якщо вона сама не діє за принципами братства щодо людей, створених за образом і подобою до Бога, бо ставлення людини до Бога-Отця та ставлення людини до людини-брата взаємопов'язані між собою («Хто не любить, той не пізнав Бога» (1 Йо. 4, 8)). У Декларації про ставлення Церкви до нехристиянських релігій «Nostra Aetate» було зазначено, що любов стане основою соціальних відносин лише тоді, коли буде знищена «основа всякій теорії чи практиці, яка вводить різниці (несправедливість. — Авт.) щодо людської гідності та звідси похідних прав між людиною і людиною, між народом і народом»[4]. Згодом німецький філософ і теолог Й. К. Гьофнер також зазначав, що «справедливість і любов не виключають одне одного, а забезпечують — насамперед через взаємну пов'язаність — існу-

---

[1] *Присухін С. І.* Неотомістська рефлексія категорії «справедливість» // Юридична наука. — 2011. — № 3. — С. 23—26.

[2] Компендіум соціальної доктрини Церкви — К.: Кайрос, 2008. — С. 135.

[3] *John Paul II*. Message of His Holiness Pope John Paul II for the celebration of the World day of peace 1 January 2004. An ever timely commitment: teaching peace [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/-messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20031216_xxxvii-world-day-for-peace_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[4] Декларація про відносини Церкви до нехристиянських релігій «В наші часи — Nostra Aetate» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 310.

вання та розвиток людського суспільства»[1]. Понад те, справедливість, за умови її дотримування, здатна усунути предмет соціальних конфліктів, але для того, щоб «внутрішньо об'єднати серця», досягти «внутрішньої єдності помислів», необхідна християнська любов[2].

Пропагуючи доктринальний корпус соціального вчення Церкви, Папа Венедикт XVI також звернув увагу на те, що воно втілюється в соціальній діяльності завдяки нормативним цінностям (моральним діям і вчинкам). На його думку, визначальними соціально-етичними цінностями християн є любов, спільне благо й справедливість: «Справедливість не є чужою любові, не є альтернативним чи паралельним до любові шляхом — справедливість є щось більше: вона є «в злузі з любов'ю», і з нею внутрішньо пов'язана. Справедливість — це перша дорога любові або … «найменше її мірило», складова частина любові «ділом і правдою» (1 Йо. 3, 18)»[3]. На думку Венедикта XVI, християнська любов завжди намагається бути справедливою, визнаючи законні права кожної особи (або народів) в процесі побудови справедливого суспільства, заснованого на захисті прав людини. Водночас, любов переважає справедливість, завдяки логіці дарування та прощення. Справедливе суспільство, як уважав Венедикт XVI, це не лише права і обов'язки, але це насамперед «безкорисливість, милосердя та сопричастя»[4].

Продовжуючи філософсько-богословські напрацювання своїх великих Попередників — Йоана Павла II та Папи Венедикта XVI — Папа Франциск у щорічному пасхальному посланні «Urbi et Orbi» («Місту і світу», 31.03.2013 р.) закликав вірних: «…Дозвольмо, щоб нас оновило Боже милосердя, дозвольмо, щоб Ісус нас любив, дозвольмо, щоб могутність Його любові змінила також наше життя, і ставаймо засобами цього милосердя, каналами, через які Бог зможе оросити землю, оберігати все творіння та щоб усюди розквітли справедливість і мир. І тому просімо у воскреслого Ісуса, щоб перемінив смерть на життя, перемінив ненависть на любов, помсту на прощення, війну на мир…»[5]. В Апостольському повчанні «Радість Євангелія» Папа Франциск, посилаючись

---

[1] *Гьофнер Й. К.* Християнське суспільне вчення : Пер. з нім. С. Пташник, Р. Оглашенний. — Львів: Свічадо, 2002. — С. 83.

[2] Там само.

[3] *Венедикт XVI.* Енцикліка «Caritas in Veritate — Любов у правді» Вселенського Архієрея Венедикта XVI. — Львів: Свічадо, 2011. — С. 9.

[4] Там само.

[5] Я прошу вас молитися за мене. Початок Петрового Служіння Папи Франциска : Пер. з італ. о. Ігоря Гріщенка. — Львів: Літопис, 2013. — С. 77.

на Венедикта XVI, цитує його енцикліку «Deus Caritas Est» («Бог є любов»), у якій серед іншого, зазначено: «хоча «справедливий суспільний і державний лад є завданням політики», Церква «не може і не повинна залишатися осторонь боротьби за справедливість». Всі християни, а також їхні душпастирі покликані дбати про побудову кращого світу»[1]. Далі Святий Отець додає, що «соціальна думка Церкви є передовсім позитивною і пропонує вирішення, працює для змін на краще і в цьому сенсі ніколи не перестає бути знаком надії, що народжується з повного любові серця Ісуса Христа»[2].

Досвід Магістеріуму Церкви в непростому утвердженні соціально-етичних цінностей християнства в сучасній цивілізації дає змогу зробити попередній висновок, що чеснота справедливості є невід'ємною складовою системи цінностей культури життя. Як визначальна складова справедливість мотивує дії та вчинки людей в боротьбі за добро (Бога, життя), заперечуючи зло (гріх, диявола, смерть): «Шукайте перше Царство Боже та його справедливість, а все це вам додасться» (Мт. 6, 33). Завдання протидії злу, несправедливості тощо адресується до виконання всім віруючим і людям доброї волі, які покликані продовжувати традиції апостолів християнської віри в їхньому прагненні створити такі соціально-культурні передумови, у межах яких з'явиться «можливість зробити для всіх життя достойне людини і християнина»[3].

4.4. Істина в системі цінностей культури життя

Проблема істини була чи не вперше сформульована мислителями Стародавньої Індії та Китаю. Істина — це «єдиний світоч», який необхідно берегти в житті, — уважав Будда (VI ст. до н. е.). Істина «є завжди парадоксальною, — стверджував Лао-Цзи (середина I тис. до н. е.), — але ніщо не зможе її замінити». У Стародавній Греції Платон називав правдивими філософами лише тих, які кінцевою метою своїх філософських роздумів обирали істину. Аристотель (384/5—322 рр. до н. е.) визначав істину як судження, у якому поєднання понять відповідає поєднанню предметів реа-

---

[1] *Папа Франциск*. Апостольське повчання «Радість Євангелія» : Пер. з італ.: О. Бодак / За ред. о. Тараса Барщевського. — Львів: Свічадо, 2014. — С. 143—144.

[2] Там само. — С. 144.

[3] Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. — С. 453.

льного світу. У Новий час Ф. Бекон (1561—1626 рр.) стверджував, що для дослідження таємниці природи необхідно проникнути в усі «схованки і печери», тобто пізнати істину. Узагальненим став підхід, згідно з яким істина є характеристикою пізнавального процесу, вона фіксує адекватне віддзеркалення об'єктивної дійсності суб'єктом пізнання. Зміст поняття «істина» розкривається через співвідношення пізнання та оцінки, цінностей і знання, а також шляхом дослідження специфіки соціального пізнання в площині системи духовних цінностей.

У філософії пізнання було розроблено градацію рівнів істини, які характеризують ступінь збігу (відповідність) знань і дійсності: з одного боку, хиба, неправда, омана, помилка тощо, а, з іншого — збіг, адекватна копія, кореляція, правда тощо. Водночас розроблялася система критеріїв істини, послуговуючись якою можна було встановити істинність того чи того явища або процесу. Наприклад, Платон таким критерієм уважав ейдетичні образи, Тома Аквінський — божественну мудрість, Дж. Берклі (1685—1753 рр.) — індивідуальний чуттєвий досвід, К. Маркс (1818—1883 рр.) — суспільно-історичну практику тощо[1].

Християнська традиція подає істину як спосіб пізнання Бога (єдино істинного Буття). Як уважав св. Авґустин, істина є тим, за допомогою чого стає явним те, що є. Великий богослов схоласт Ансельм Кентерберійський (1033—1109 рр.) стверджував, що істина не має ні початку, ні кінця. Він пропонував розрізняти істину гадки, істину волі, істину природної та неприродної дії, істину почуттів, істину сутності речей, вищу істину тощо. У такому значенні істину розуміють як правильність, що сприймається лише свідомістю. Істина не залежить від позначення, вона не зникає, коли зникає позначення, останнє потрібне тільки для перетворення єдиного універсального на різноманітне. А. Кентерберійський уважав, що речі існують правильно в тому випадку, коли вони відповідні належному, як свідчення того, що в них міститься єдина правильність, або істина. Загалом у середньовічній схоластиці істину поділяли на: просту, складну й середню (проміжну). Проста істина відбиває

[1] У сучасній гносеології критеріями, які виокремлюють істинне наукове знання від усіх різновидів іншого знання, уважають ясність і очевидність, красу та гармонійність, доказовість, можливість практичної перевірки отриманих знань тощо. Наука розробляє власні критерії істинності суджень (критерії науковості знання). Критеріями, які дають змогу відокремити істинне від неістинного в сфері ненаукового пізнання, називають віру, авторитет, суб'єктивну впевненість, інтуїцію тощо.

сутність речі в неподільності того, що є її буттям; складна істина — це відповідність речі й мислення про неї, вона поєднує (або роз'єднує) інтенцію предиката з інтенцією суб'єкта; проміжна істина — це лише позначення, яке мислення використовує для фіксації складної істини, яка міститься в самих речах як матеріальна першопричина, позбавлена самодостатності, якої потребує мислення[1].

Тома Аквінський запропонував власну концепцію істини (в її онтологічному статусі) як відповідність змісту думки буттю, синтезувавши підходи Платона, Аристотеля і св. Авґустина. Аквінський доводив, що істина не існує поза людським мисленням, її об'єктом не є вічна істина сама по собі, а буття предметів навколишнього світу: «думка чи судження істинні «постільки поскільки предмет існує, а не поскільки предмет істинний»»[2]. Істинними є предмети, їх реальність, сформовані Божим провидінням, тому осягнення Божої істини є «одним з трансцендентальних предикатів, які використовуються для кожного предмета, хоча предмети є істинними в співвідносності до ступеня повноти свого буття»[3]. У Бога буття та істина збігаються («істина і буття суть синоніми»[4]), Він Сам — найвища істина («[причому] істина найвища й перша»[5]), джерело всіх інших істин («існує лише одна істина, через яку істинне все»[6]). Таким чином, схоласти розуміли істину як довічну, ніким не сотворену субстанцію, неподільно єдину, буття якої повинно бути й не може не бути. Істина є Бог, а пізнання істини — Бога — можливо досягнути лише завдяки Божій благодаті, яку отримують віруючі люди, невід'ємно від істини, за допомогою праведного життя та молитви. Божественна істина стає гарантією отримання людьми найнеобхіднішої цінності життя — свободи: «І пізнаєте істину, і істина визволить вас» (Йо. 8, 32). Водночас інші християнські богослови не заперечували того,

---

[1] Історія філософії : Словник / За заг. ред. В. І. Ярошовця. — К.: Знання України, 2006. — С. 253.

[2] *Фома Аквинский*. Сумма теологии. — Т. I. Вопрос 16. Об истине [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://azbyka.ru/otechnik/konfessii/summa-teologii-tom-1/16, вільний. Назва з екрана. — Мова рос.

[3] Католическая энциклопедия. — Т. II. И—Л. — М.: Изд-во Францисканцев, 2005. — С. 567.

[4] *Фома Аквинский*. Сумма теологии. — Т. I. Вопрос 16. Об истине. Раздел 8 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://azbyka.ru/otechnik/konfessii/-summa-teologii-tom-1/16, вільний. Назва з екрана. — Мова рос.

[5] Там само. — Раздел 5.

[6] Там само. — Раздел 6.

що досягти істини можна двома шляхами: і за допомогою віри, і за допомогою розуму[1].

Магістеріум Церкви тлумачить істину, ґрунтуючись на біблійних догматах[2], що конкретизують предметне поле, у межах якого вирішується проблема істини та обґрунтовується визначення істини в її абсолютних характеристиках[3]. Такий підхід дає підстави говорити про те, що людина як сьогодення, так і минулого, потребує обґрунтування своїх дій і вчинків істинними знаннями; проблема істини, невід'ємна від розвитку культури, стає моральним чинником, не втрачаючи свого універсально-абсолютного значення.

---

[1] У середньовічній філософії набула великої популярності теорія подвійної істини, згідно з якою будь-яка теза може вважатися істинною або хибною. Ця теорія склалась у площині прагнення вирішити раціональним способом релігійно-догматичні проблеми, наприклад, проблеми номіналізму та реалізму. З погляду теології, філософські істини кваліфікувались як несправжні істини, як другорядні й підлеглі щодо істин Богоодкровення. Згодом спроба вирішити проблему двоїстої істини була зроблена в працях П. Помпонацці (1462—1525 рр.), який також протиставляв релігійну істину, яка, на його погляд, була спрямована на моральне повчання, а не на пояснення світу, філософській істині, заснованій на розумі. Згідно з принципом двоїстої істини, отримані наукові результати мають право на існування, але лише як ймовірнісні істини, тоді як теологічні істини залишаються у статусі абсолютності, очевидності та достовірності. Такий підхід до наукових істин у межах середньовічної філософії мав позитивне значення, бо виправдовував існування науки та наукових знань. Поступово теорія двоїстої істини вступила в конфлікт з науковими знаннями в період зародження нової наукової картини світу (на основі геліоцентричної системи Коперника), коли наукові істини самі стали претендувати на онтологічний статус. З часом теорію двоїстої істини було витіснено науковими істинами, що намагалися отримати абсолютну незалежність від істин Богоодкровення та набути таких атрибутів, як абсолютність, достовірність і довершеність. У новій формі теорію двоїстої істини було реконструйовано І. Кантом (1724—1804 рр.), який уважав за необхідне захищати не науку від релігії, а навпаки, релігію від науки: «Я повинен був обмежити сферу знання, щоб дати місце вірі» // Філософський енциклопедичний словник — К.: Абрис, 2002. — С. 143.

[2] У біблійній традиції слово «істина» означає «постійний, або такий, що заслуговує на віру». У Старому Завіті слово «істина» використовується як характеристики Бога (2 Цар. 7, 28; 3 Цар. 17, 24; Пс. 18, 10; 30, 6). У тих випадках, коли слово «істина» використовується стосовно людини, йдеться про її відданість Богу (І.Н. 24, 14). «Ходити по правді (в істині) (4 Цар. 20, 3; Пс. 26, 3) тлумачиться як вести богоподібний спосіб життя. Водночас словом «істина» послуговувалися для оцінки змісту пояснення його адекватності дійсності (3 Цар 10, 6; 22, 16).

У Новому Завіті слово «істина» також має кілька значень: надійність Бога (Рим 3, 4—7), слово Боже (2 Кор 4, 2; Гал 5, 7), людська щирість (Флп. 1, 18; 1 Тим. 2, 7), авторитетне вчення (2 Тим. 2, 18; Тит. 1, 14). Особливістю тлумачення істини в Новому Завіті є те, що всі традиційні значення цього слова використовуються до тієї реальності, що відкрита Ісусом Христом і завдяки Ісусу Христу. «Слово істини» означає проповідування Євангелія (Еф. 1, 13; Кол. 1, 5). «Вчиняти за істиною» (Йо. 3, 21; 1 Йо. 1, 6), «жити в істині» (2 Йо. 4; 3 Йо. 3) — виконання закону Христа. Істина є реальність, у межах якої відбувається спасіння людини, пізнання, яке робить людину вільною (Йо. 8, 32). Істина може освятити людину (Йо. 17, 17). Сам Ісус Христос є «шлях, істина та життя» (Йо. 14, 6). Духовна істина — «втіха», що продовжує справу Ісуса Христа, така істина свідчить про Бога й прославляє його.

[3] Католическая энциклопедия. — Т. II. И—Л. — М.: Изд-во Францисканцев, 2005. — С. 569—570.

Особливого статусу цінності істина набуває в спілкуванні віруючої людини й Бога, людини з іншими людьми (проблема істинного спілкування). Проблема істинного спілкування вирішується на основі християнської віри, яка, на думку неотомістів, є невід'ємною від істини в багатогранності її релігійного тлумачення. Істина необхідна для обґрунтування положень Богоодкровення, спрямованих на спасіння людської особи. Богослови стверджують, що людський розум також може пізнати певну частину навколишньої дійсності завдяки здобутій істині. Віруючі люди мають любити істину[1].

Любов до істини мотивує вірних до істинного спілкування, установлення діалогу між людьми й Богом та людини з людиною, про що Йоан Павло II говорив в енцикліці «Fides et Ratio»[2]. Понтифік аргументував, що «людина — істота, яка шукає істину — є також тим, хто живе вірою»[3]. Християнин довіряє знанням, здобутими іншими людьми, це віддзеркалює здатність однієї особи вірити іншій, установлювати між людьми тривалі й міцні зв'язки. «Людина вдосконалюється не тільки через опанування абстрактних знань про істину, а через живий зв'язок з іншою людиною, виражений у самовідданості та вірності»[4]. Поняття християнської вірності конкретизується через вірність віруючої людини Богу, вірність іншим людям, здатність принести себе в дар Богу та іншому. Ось чому спілкування, яке спирається на самовідданість і вірність, «не позбавлене зв'язку з істиною, віруючи, людина довіряє істині, яку являє їй інша особа»[5].

Усупереч позиції релятивізму та скептицизму, які абсолютизують момент суб'єктивного, відносного, історично мінливого в розумінні істини, згадана енцикліка пояснює існування абсолютного в межах конкретної істини. Йоан Павло II розширив проблему істини запитанням: «Як можна узгодити абсолютний і універсальний характер істини з фактом, що формули, в яких вона подана, неминуче зумовлені історичними та культурними чинниками?». На прикладі істинності християнських догматів він пояснював, що «…істина ніколи не може бути обмежена рамками часу і куль-

---

[1] Католическая энциклопедия. — Т. II. И—Л. — М.: Изд-во Францисканцев, 2005. — С. 570.

[2] *Іван-Павло II*. Енцикліка «Fides et Ratio — Віра і розум» Святішого Отця Івана-Павла II до єпископів Католицької Церкви про співвідношення віри й розуму. — К.: Кайрос; Львів: Свічадо, 2000. — 152 с.

[3] Там само. — С. 48.

[4] Там само. — С. 49.

[5] Там само.

тури; її можна пізнати в історії, але вона переростає історію»[1]. На його думку, заперечення об'єктивної істини є запереченням справжньої природи людини, а отже, її гідності та свободи.

Неотомізм обстоює позицію, згідно з якою люди отримали від Бога останню істину про сенс людського життя та відповідальність особи за його здійснення перед Божественною Істиною загалом. Бути відповідальним за істину для вірних означає «любити її та прямувати до повнішого її осягнення, аби вся її рятівна сила, уся її пишнота, глибина й водночас простота стали зрозумілішими й нам самим, й іншим» (19)[2]. Йоан Павло II повчав, що вся пізнавальна діяльність людини, спрямована на подальший пошук істини, усе поле людського знання постійно поглиблюється й розширює свої межі, а отже, відповідно має поглиблюватися і віра християн, яка «виявляє всю глибину Богоодкровенної таїни і її спрямованість до розуміння істини, найвищим джерелом якої є Бог» (19)[3]. У такому значенні не лише Церква несе відповідальність за Істину, її поділяють усі віруючі: «Як члени народу Божого всі відіграють свою роль у пророчій місії Христа, в служінні Божественній Істині, серед іншого, чесна позиція у відношенні до істини означає, що кожен у своїй галузі (йдеться про фахівців у різних галузях людського знання. — Авт.) має виховувати інших в істині і допомагати їм зростати в любові та справедливості» (19)[4].

Християни зобов'язані невпинно шукати істину, поважати її та відповідально «свідчити про неї». Життя вірних в істині набуває особливого значення в суспільних відносинах, адже, коли співіснування людей у спільноті засноване на істині, то воно впорядковане, плідне відповідно до гідності людини як особи. Таким чином, у теології та богослов'ї істина — «це здатність відмовитися від морального зла, під якою маскою воно б не ховалось, здатність відмежовуватися від усього хибного, неістинного, брехливого, від всього того, що перешкоджає розвитку особистості, родини і суспільства»[5]. Істина, як і повнота свобо-

---

[1] Там само. — С. 134—135.

[2] *John Paul II.* Supreme Pontiff Encyclical Letter Redemptor Hominis to his Venerable Brothers in the Episcopate, the Priests, the Religious Families, the Sons and Daughters of the Church and to all men and women of good will at the beginning of His Papal Ministry [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_-father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis_en.-html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[3] Там само.

[4] Там само.

[5] Компендіум соціальної доктрини Церкви. — К.: Кайрос, 2008. — С. 134.

ди, «полягає в здатності розпоряджатися собою, прагнути справжнього добра у межах універсального спільного блага»[1]. Другий Ватиканський Собор звернув увагу на те, що більше люди й суспільні групи намагаються розв'язати соціальні проблеми, послуговуючись істиною (правдою), то більше вони уникають соціального гріха (зловживань) і узгоджують свої дії з об'єктивними вимогами права та моралі. «Розумна природа людини, вкінці, здосконалюється і повинна здосконалюватися мудрістю, яка ласкаво наводить людський ум до шукання і любові правди і добра; і нею ж людина пройнята — від видимого доходить до невидимого»[2].

Соціальна доктрина Католицької Церкви додає, що кожна людина має взяти на себе відповідні зобов'язання щодо істини, щоб не зводити пошук правди до сукупності різних поглядів чи одного з них, а заохочувати його в кожній сфері й запобігти будь-якій спробі зробити відносними вимоги істини чи заперечити її взагалі. «Вірністю своєму сумлінню християни об'єднуються разом з іншими людьми в шуканні правди та розв'язуванні в правді багатьох моральних питань, що їх кладе життя одиниць і громадське спілкування. Отож, чим більше бере верх права совість, тим більше й одиниці і громади вистерігаються сліпої самоволі, а намагаються зберігати об'єктивні норми моралі»[3]. Історія розвитку сучасної духовної культури свідчить, що «належить іти саме цією дорогою: не втрачати туги за остаточною істиною, пристрасно її шукати і сміливо відкривати нові стежки. Віра спонукає розум долати будь-які бар'єри самоізоляції і не вагатися ризикувати у шуканні прекрасного, доброго й істинного»[4].

Йоан Павло II виокремив чи не найважливішу проблему сьогодення — потребу активізації взаємодії істини й культури. Його позиція віддзеркалена тезою про те, що «цілісне удосконалення людської особи і благо всього суспільства — це найважливіші цілі культури, а отже, моральний вимір культури становить пріоритет у соціальній діяльності мирян»[5]. В енцикліці «Centesimus Annus» в контексті проблем сучасної культури Святий Отець го-

---

[1] Компендіум соціальної доктрини Церкви. — К.: Кайрос, 2008. — С. 134.

[2] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 514.

[3] Там само. — С. 515.

[4] *Іван-Павло II*. Енцикліка «Fides et Ratio — Віра і розум» Святішого Отця Івана-Павла II до єпископів Католицької Церкви про співвідношення віри й розуму. — К.: Кайрос; Львів: Свічадо, 2000. — С. 84.

[5] Компендіум соціальної доктрини Церкви — К.: Кайрос, 2008. — С. 339.

ворив про небезпеки, які очікують віруючих (а разом з ними і всіх інших людей), коли вони ігноруватимуть істину, про потребу відкритості до всього нового, прогресивного: «Коли культура замикається сама в собі і намагається будь-що зберегти старі форми життя, відкидаючи можливість збагатитися від інших, або від дискусії, в якій шанується істина про людину, тоді вона стає безплідною і занепадає»[1].

Ураховуючи зазначене, Магістеріум Церкви пропонує працювати над активним залученням християн до кращих зразків загальнолюдської культури двома шляхами. По-перше, шляхом забезпечення права кожної людини на гуманну й суспільно значнущу культуру, яка відповідає гідності людини: «ретельно працювати над тим, щоб у справах економічних і політичних, в ділянці національній чи міжнародній були встановлені основні засади, за якими всюди було визначене і здійснене право всіх на людську і громадську культуру, відповідно до достойності людини, без різниці походження, статі, нації, релігії чи соціяльного положення»[2]. По-друге, шляхом формування почуття моральної та інших форм відповідальності перед Богом та іншими людьми, а також копіткого виховання в особи кращих зразків справжньої культури — утвердження гідності людини як носія істини[3]. Утвердження істини на рівні окремо взятої особи є дуже важливою передумовою подолання кризових явищ у системі духовної культури сучасної цивілізації загалом. На Другому Ватиканському Соборі підкреслювалося, що «сьогодні більше, як колись, існує трудність звести в синтезу різнорідні науки і мистецтва. Бо тоді, коли зростає об'єм і різнорідність складників, які творять культуру, одночасно поодинокі люди втрачають спроможність їх пізнати й органічно їх поєднати так, що все більше послаблюється образ «універсальної людини». Та, проте, кожній людині залишається обов'язок зберегти поняття цілісної особистості, в якій визначаються вартості ума, волі, сумління і братерства, що мають свою основу в Бозі-Творцеві…»[4].

Йоан Павло II поділяв тривоги людства щодо розгортання кризи моральної культури, а відповідно і кризи істини: «Мораль-

---

[1] *Іван Павло II*. Сотий рік (Centesimus Annus). Енцикліка Вселенського архієрея Івана Павла II з нагоди сотої річниці енцикліки «Rerum Novarum». — К.: Кайрос, 2001. — С. 87.

[2] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 573.

[3] Там само. — С. 574—575.

[4] Там само.

на розгнузданість наносить удар головно найбільш вразливому середовищу життя і людського співжиття. Разом з цим крокує криза істини у відношенні до взаємин між людьми, брак відповідальності за слова, чисто користолюбиві стосунки людини з людиною, зменшення відчуття дійсно загального добра і легкість, з якою його нищиться. Існує, врешті, і десакралізація, що часто перетворюється в «дегуманізацію» тієї людини і суспільства, для яких немає нічого «святого»»[1]. Як уважав Святий Отець, подолання кризи моральної культури лежить у залученості до істинних цінностей людського духу, «які обирає людина і до яких вона поривається всім своїм життям, …лише завдяки істинним цінностям вона може вдосконалюватися, розвиваючи вповні свої природні здібності. Людина не знайде істинних цінностей, якщо замкнеться у собі, а тільки якщо розкриється і шукатиме їх також на рівні трансцендентному щодо неї самої. Це необхідна умова, яку мусить виконувати кожен, щоб стати самим собою і зростати як особа доросла й дозріла»[2].

Проблема пошуку та захисту істини набуває виняткового значення в сфері соціальної комунікації, а особливо у царині економічних і політичних відносин. Домінування в цих сферах вузькопрагматичних взаємовідносин відтворює таку форму зла, як неправда (відверта брехня, омана тощо). Першим кроком до подолання перелічених різновидів зла є боротьба віруючих і людей доброї волі за істину, прозорість і чесність у суспільних відносинах[3]. Перемога над неістиною, брехнею залежить від підтримки Церквою боротьби проти спотворення істини, поширення в повсякденному житті омани й брехні не тільки серед вірян, а й серед усіх інших представників людського співтовариства. Церква повинна якнайшвидше втручатися в ті ситуації, коли існує небезпека викривленого тлумачення істин Об'явлення, а також, коли «поширюються хибні й однобічні теорії, котрі сіють серйозні помилки, порушуючи простоту й чистоту віри Божого народу»[4].

---

[1] *Іван Павло II*. Енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II «Бог багатий милосердям — Dives in Misericordia». — Львів: Місіонер, 2008. — С. 41.

[2] *Іван-Павло II*. Енцикліка «Fides et Ratio — Віра і розум» Святішого Отця Івана-Павла II до єпископів Католицької Церкви про співвідношення віри й розуму. — К.: Кайрос; Львів: Свічадо, 2000. — С. 42—43.

[3] Див.: *Присухін С. І.* Абсолютизація істини в неотомізмі Івана Павла II як альтернатива філософсько-правовому інструменталізму // Юридична наука. — 2011. — № 4—5. — С. 192—202.

[4] *Іван-Павло II*. Енцикліка «Fides et Ratio — Віра і розум» Святішого Отця Івана-Павла II до єпископів Католицької Церкви про співвідношення віри й розуму. — К.: Кайрос; Львів: Свічадо, 2000. — С. 74.

Відповідальність (насамперед моральна) за ігнорування та нехтування істиною у засобах масової комунікації лежить не тільки на її організаторах, а й на споживачах цієї інформації. «Основний обов'язок споживачів інформації — розрізняти і вибирати»[1]. Організатори діяльності засобів масової комунікації мають пам'ятати слова святого Павла: «Тому, відкинувши неправду, говоріть правду кожний ближньому своєму, бо ми члени один одному. …Ніяке гниле слово нехай не виходить з уст ваших, а тільки добре для навчання у вірі, щоб воно давало благодать тим, що слухають» (Еф. 4, 25. 29). Утвердження апробованих історією духовних істин (які коріняться в Одкровенні Бога й відповідний рефлексії людини) у засобах масової інформації підтримують документи Папської Ради у справах соціальної комунікації. Так, наприклад, у документі «Етика в комунікації» (04.06.2000 р.) підкреслюється, що «етичним ядром медіа було, є і залишається служіння людині, творення людської спільноти на засадах солідарності, справедливості та любові, а також проголошування правди про людське життя і його остаточне сповнення в Богові»[2].

Підхід Йоана Павла II в оцінках і значенні істини як фундаментальної цінності християнства отримав схвальний резонанс і набув подальшого розвитку в численних працях папи Венедикта XVI «Віра — Істина — Толерантність. Християнство і світові релігії», розділ «Свобода і істина»[3], «Цінності в часи перемін», розділ «Що таке істина? Значення релігійних і моральних цінностей у плюралістичному суспільстві»[4], «Нова пісня Господеві», розділ «Христос — Істина: істина, свобода та вбогість»[5] і особливо в енцикліці «Caritas in Veritate»[6] та ін.

---

[1] Компендіум соціальної доктрини Церкви. — К.: Кайрос, 2008. — С. 341—342.

[2] Етика в комунікації. Документи Папської ради у справі соціальної комунікації // Церква і соціальна комунікація. Найголовніші документи Католицької Церкви про пресу, радіо, телебачення, інтернет та інші медіа / Упоряд. і наук. ред. М. Перун. — Львів: Вид-во Українського Католицького Університету, 2004. — С. 389.

[3] *Ратцингер Й.* (*Бенедикт XVI*). Вера — Истина — Толерантность. Христианство и мировые религии : Пер. с нем. (Сер. «Диалог»). — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. — С. 326—362.

[4] *Рацінґер Й.* Цінності в часи перемін. Долання майбутніх викликів : Пер. з нім. О. Конкевича. — Львів: Місіонер, 2006. — С. 54—73.

[5] *Йосиф Рацінґер* (*Венедикт XVI*). Нова Пісня Господеві. Віра і Христа та Літургія у наш час / Пер. з нім. Н. Голованової-Романів. — Жовква: Місіонер, 2011. — С. 40—47.

[6] *Венедикт XVI.* Енцикліка «Caritas in Veritate — Любов у правді» Вселенського Архієрея Венедикта XVI — Львів: Свічадо, 2011. — 96 с.

У «Caritas in Veritate» Венедикт XVI серед іншого підкреслював, що істина є «логос», який створює «діа-лог»[1], а отже, «спілкування і єдність». У такий спосіб істина виводить людей з кола суб'єктивних думок і почуттів, дає змогу подолати межі культурної історичної обмеженості й надати спільне судження про цінність і сенс речей. Людське життя, яке наповнюється любов'ю в істині, приводить до усвідомлення того, що дотримання християнських цінностей не лише корисне, а й необхідне для побудови здорового суспільства, справжнього й цілісного людського розвитку. «Caritas in Veritate» — як єдність двох цінностей (любові та істини) — є водночас і принципом, навколо якого вибудовується соціальне вчення Церкви; на практиці «caritas in veritate» конкретизується критеріями дії моральності. Венедикт XVI виокремив два з них, що мають, на його погляд, особливу цінність для розвитку суспільства та особи в умовах глобалізації — це критерії справедливості та спільного блага[2].

Нині Папа Франциск намагається поєднати апробоване вчення своїх попередників про істину з вирішенням проблеми правди й неправди в засобах масової комунікації, з проблемою правди в масовій культурі загалом. Проблема істини як правди (оптимізм, радість) стає опосередкованим показником культури життя, а неістина, брехня, омана (песимізм) — проявом «культури смерті». В Апостольському повчанні «Радість Євангелія» в підрозділі «"Ні" безплідному песимізму», виборюючи істину, Папа Франциск зазначає, що «ніхто й ніщо не зможе відібрати в нас радість Євангелія… Лиха нашого світу — і лиха нашої Церкви — не можуть слугувати нам виправданням, щоби зменшити своє заангажування і свій запал. …Перед нашою вірою стоїть виклик розпізнати вино, на яке може перетворитися вода, і відкрити пшеницю, що росте посеред куколю»[3].

Папа Франциск апелює до слів Йоана XXIII, який свого часу слушно зазначав, що частина вірних недостатньо об'єктивно, а отже, хибно, аналізує обставини їхнього життя; «у сучасних обставинах людського суспільства вони не здатні бачити нічого іншого, крім руїн і горя. …Ми ж, як нам видається, повинні рішуче

---

[1] Тут Венедикт XVI як теоретик богослов'я йде від грецького διαλογος, де префікс δια — «наскрізний рух», «проникнення», «взаємність», «посилення», «завершеність» і λογος (лат. *logos*) — у всьому багатоманітті потрактувань — від «слова», «думки», «закону» до «поняття», «причина», «основа», «сенс буття», Бог.

[2] *Венедикт XVI*. Енцикліка «Caritas in Veritate — Любов у правді» Вселенського Архієрея Венедикта XVI — Львів: Свічадо, 2011. — С. 9.

[3] Папа Франциск. Апостольське повчання «Радість Євангелія» : Пер. з італ.: О. Бодак / За ред. о. Т. Барщевського. — Львів: Свічадо, 2014. — С. 69.

не погодитися з такими зловісними пророками, які завжди віщують найгірше, неначе б кінець світу вже був близько. У наш час, коли людство входить у новий лад стосунків, слід, радше, бачити таємничі Плани Божого Провидіння, які в різні епохи завершуються діями людей, перевершуючи часто їхні сподівання, і в яких усе, ба навіть ті негаразди, через які проходить людство, веде до більшого добра Церкви»[1]. Боротьба за істину проти неправди, омани, зла зазвичай непроста справа. Щоб досягти перемоги, необхідні неабиякі зусилля — тілесні, душевні й духовні: «Християнська перемога — це завжди хрест, але це хрест, що є водночас знаменом перемоги, під яким ми виступаємо з непохитною добротою проти нападів зла»[2].

Отже, Магістеріум Католицької Церкви віддавна розвиває біблійне положення, яке не втрачає своєї актуальності і в наш кризово означений час, — єдиною й абсолютною істиною є Бог і Божа мудрість. Пізнати істину можливо тільки за допомогою Божої благодаті й за умови праведного життя та молитви. Пізнання істини є гарантією захисту людського життя та гідності особи невід'ємно від утвердження цінності свободи. Істину про Бога людина отримує завдяки християнській вірі та мудрості — розуму: «Сам Бог прищепив людському серцю прагнення до пізнання істини, остаточною метою якого є пізнання Його Самого, щоб людина, пізнаючи й люблячи Його, могла осягнути повноту істини про себе»[3]. Християнські цінності справедливості, істини, а також свободи гарантують ефективний захист людського життя та гідності людини як особи за її Богоподібністю, разом з іншими цінностями визначають змістовні характеристики необхідної й бажаної культури життя.

4.5. Свобода в системі цінностей культури життя

Людина реалізує себе в діяльності, активності, завдяки чому здійснюється свобода її волевиявлення. У найширшому тлумаченні свобода — це можливість діяти згідно зі своїми ідеалами, інтересами й метою життя. Під гаслами свободи сформувалася

---

[1] Папа Франциск. Апостольське повчання «Радість Євангелія» : Пер. з італ.: О. Бодак / За ред. о. Т. Барщевського. — Львів: Свічадо, 2014. — С. 69—70.

[2] Там само. — С. 70.

[3] *Іван-Павло II*. Енцикліка «Fides et Ratio — Віра і розум» Святішого Отця Івана-Павла II до єпископів Католицької Церкви про співвідношення віри й розуму — К. Кайрос; Львів: Свічадо, 2000. — С. 5.

сучасна європейська цивілізація[1]. Свобода є цінністю людської культури й водночас засобом організації взаємодії людини й суспільства, людини й людини.

Філософський дискурс змістовних характеристик поняття «свобода» впродовж тривалої історії розвитку духовної культури європейської цивілізації почасти набував гостро суперечливого характеру — від негативного до позитивного[2]. Нині зміст цього поняття розкривають, послуговуючись системою таких субординованих понять, як «свобода від…», «свобода для…», «свобода волі», «усвідомлена необхідність», «відчуженість», «несвобода», «відповідальність» та ін. Проблема людської свободи в історії філософії розроблялася в двох основних варіантах: гносеологічному, який основу свободи вбачав у процесі пізнання (Спіноза, Геґель, Енгельс та ін.), і гуманістично-натуралістичному, який уважав, що завдяки свободі існує можливість розкриття природних і соціокультурних потенцій людського існування, творчості, формування гармонійної особистості (романтики, К. Маркс та ін.). Загалом європейська філософія свободу подає як субстанціональну характеристику всього сущого або як «несубстанціональну основу людини», «приреченої» щомиті обирати себе (Ж. П. Сартр). Новітня світова філософія акцентує на тлумаченні свободи з огляду на проблематику нової соціокультурної реальності (кризи духовної культури, глобальних проблем сучасної цивілізації) і потреби соціально-етичної практики. Прикладом останнього є підхід норвезького філософа Ларса Фр. Г. Свендсена, який, аналізуючи характер і спосіб існування свободи в сучасному світі, адресує собі й іншим відкриті для обговорення питання: як може існувати свобода в кризовому суспільстві? Що потрібно людині як особі для того, щоб почуватися вільною? Яке суспільство потрібно розбудувати, щоб його можна було назвати вільним? Які загрози існують на шляху захисту свободи? Чи потребує свобода обмежень? тощо[3].

Філософсько-богословське тлумачення людської свободи, безперечно, ґрунтується на біблійних аргументах. Старий Завіт

---

[1] Докладніше про місце і роль свободи в генезі становлення та розвитку європейської цивілізації див.: *Міл. Д. С.* Про свободу: Есе : Пер. з англ. — К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. — С. 11—106.

[2] Див.: *Присухін С. І.* Універсалія «свобода»: неотомістський підхід // Юридична наука. — 2012. — № 1. — С. 165; *Бабій М., Присухін С.* Свобода совісті та свобода релігії: концептуальна матриця Католицької Церкви // Юридична наука. — 2013. — № 3. — С. 118—128.

[3] Докл. див.: *Свендсен Л. Фр. Г.* Філософія свободи / Ларс Фр. Г. Свендсен : Пер. з норвезьк. — Львів: Вид-во Анетти Антоненко; К.: Ніка-Центр, 2016. — 336 с.

містить розповідь про те, що Бог, звільняючи ізраїльтян з єгипетського рабства, дарує людям свободу: «Я — Господь, Бог твій, що вивів тебе з землі Єгипетської, з дому неволі» (Вих. 20, 2), і Мойсей також повчає цінностям свободи (Вих. 21, 2—4). Правдиві взаємовідносини між Богом і людиною передбачають відповідальність останньої за отримання дарованої ним свободи: «Це він від первоначала створив чоловіка — і лишив його в руці свого власного рішення. Як тільки побажаєш — заповіді збережеш, і дотримати вірність — у твоїй добрій волі…» (Сир. 15, 14—15). Як зазначено в примітках до Книги Сираха (Сир. 15, 14—20), строфи 14—20 посідають центральне місце, у них викладено «вчення про свобідну волю, користуючись якою людина свідомо вибирає добру або лиху путь»[1]. Книги пророків гарантують людську свободу через визволення невільників: «і визволені Господом повернуться» (Іс. 35, 10; 51, 11), «проголосити невольникам свободу» (Іс. 61, 1). У Новому Завіті тема свободи озвучується в посланнях, які повідомляють: Бог дарує людям свободу завдяки Ісусу Христу — «Христос нас визволив на те, щоб ми були свобідні» (Гал. 5, 1) і Духу Святому — «Де Дух Господній, там є свобода» (2 Кор. 3, 17). У цій свободі раб буде прирівняний до людей вільних, «бо раб, покликаний у Господі, — Господній визволенець» (1 Кор. 7, 22).

Свобода, принесена людям Христом, заперечує гріх і смерть. Завдяки хрещенню, віруюча людина перериває дію первородного гріха, набуває можливості отримання безсмертя, а отже, здобуває кінцеву свободу від гріха. Віра в Христа є свободою обрати сторону Бога, але не рабами, а синами: «Усі бо ті, що їх водить Дух Божий, вони — сини Божі. Бо ви не прийняли дух рабства, щоб знову підлягати боязні, але прийняли дух усиновлення, яким кличемо: «Авва! — Отче!» Сам цей Дух свідчить разом із нашим духом, що ми — діти Божі; а коли діти, то співспадкоємці Христа, якщо ми страждаємо разом із ним, щоб разом з ним і прославитися» (Рим. 8, 14—17); «А що ви сини, Бог послав у ваші серця Духа Сина свого, який взиває «Авва, Отче!» Тому ти вже не раб, а син» (Гал. 4, 6—7), мірою справжньої свободи стає любов (Рим. 13, 8—10; 14, 13—23; 1 Кор. 8, 7—11). Тільки пізнання істини, що відкривається в образі Сина Божого Ісуса Христа, дає свободу від влади гріха. Слова Божі називають «законом свободи». Віруючі повинні послуговуватися своєю свободою не на зло, а на до-

[1] Біблія. Святе Письмо Старого та Нового Завіту — Львів: Видавництво Отців Василян «Місіонер», 2007. — С. 814.

бро: «Поводьтесь як вільні, та як не ті, що з волі роблять покривало злоби, але як слуги Божі» (1 Пт. 2, 16)[1].

Перед лицем фаталізму представники грецької патристики (Оріген, Григорій Нісський та ін.) у поясненні передумов свободи наголошували на тому, що Бог створив людину вільною, щоб вона могла самостійно обрати добро, а не зло. У дусі віротерпимості й поваги до свободи людини висловлювались перші християнські богослови. З часом вирішення проблеми свободи совісті стало підкорятися централізованій владі Церкви, понад те, Церква стала послуговуватися механізмами державної влади у вирішенні міжцерковних суперечностей. Переосмисливши позитивний і негативний досвід середньовічної патристики та схоластики в розумінні свободи, християнські богослови тлумачать її як найсуттєвішу характеристику людини, що визначає гідність кожної особи, ґрунтуючись на ідеї Богоподібності. На Другому Ватиканському Соборі в Пастирській Конституції «Gaudium et Spes» зазначено, що «правдива свобода є визначним знаменням Божого образу в людині. Бо сподобалось Богові залишити людину «в руці свого власного рішення» (Сир. 15, 14), щоб самохіть шукала вона свого Творця, і — визнавши Його — свобідно дійшла вона до свого повного і блаженного здосконалення»[2]. Катехизм Католицької Церкви фіксує положення, згідно з яким «Бог створив людину розумною, даючи їй гідність особи, обдарованою ініціативою і владою над своїми вчинками»[3].

Богом дана свобода дозволяє людині здійснювати дії і вчинки, згідно з власним бажанням, розпоряджатися власним тілом, душею і духом на свій розсуд. Для віруючої людини «свобода є силою зростання і дозрівання у правді і доброті. Свобода досягає своєї досконалості, коли вона спрямована до Бога…»[4]. Доти, поки реальна свобода не ґрунтуватиметься на добрі Бога, житті (коли людина без примусу обиратиме Бога, життя), існуватиме дихотомія вибору між добром і злом, вибором життя або смерті, буття чи небуття. Що більше добра існує в світі, то більше свободи отримує людина. «А справжня свобода можли-

---

[1] Словарь библейского богословия / Под ред. Ксавье Леон-Дюфура и Жана Люпласи, Августина Жоржа, Пьера Грело, Жака Гийе, Марка-Франсуа Лакана : Пер. с франц. — К.: Кайрос, 2003. — С. 720—726.

[2] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 515.

[3] Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. — С. 415.

[4] Там само. — С. 417.

ва лише в служінні добру і справедливості»[1]. Здійснення свободи потребує відповідальності за хибний вибір небуття (зла) і навпаки — підтримки й подяки за вибір Абсолюту, Буття, добра, життя.

У Декларації «Dignitatis Humanae» («Гідності людської», 07.12.1965 р.) пояснюється, що людина здійснює свободу через взаємодію з іншими людьми. Люди мають природне право бути вільними й відповідальними один перед одним. «Відповідно до своєї гідності, всі люди — тому що вони особи — тобто наділені розумом і свобідною волею, а тому і особистою відповідальністю, своєю природою є примушувані та обов'язані прийняти пізнану правду, а в першу чергу ту, яка відноситься до релігії, і обов'язані прийняти пізнану правду та й ціле своє життя упорядкувати відповідно до вимог цієї правди. А цього обов'язку люди не можуть виповнити в спосіб відповідальний власній природі, якщо не мають душевної свободи і водночас вільності від зовнішнього примусу»[2].

Свобода людини не здійснюється автоматично на користь добра (життя), їй заважає гріх (насамперед соціальний), який відчужує людину від Бога, а отже, від інших людей. Ті чи ті форми соціального гріха загрожують істинній свободі і створюють сприятливі умови для різних форм відчуження в сферах економіки, політики, права, культури тощо. Нехтуючи істинною свободою, людина може обирати насильство та несправедливість, що унеможливлює істинні взаємозв'язки з Богом та іншими людьми. Водночас неправильно розглядати свободу лише як особистісний феномен та обмежувати її індивідуальною автономією. Конгрегація віровчення в інструкції про релігійну свободу та звільнення «Libertatis Conscientia» («Свобода совісті», 22.03.1986 р.) пояснює: «Свобода не означає тотальної самодостатності людини чи відсутності будь-яких взаємовідносин; насправді вона існує лише там, де взаємні зв'язки, що регулюються правдою і справедливістю, поєднують людей»[3]. Значення свободи поглиблюється й розширюється за тих соціальних умов, коли вирішується проблема її

---

[1] Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. — С. 416.

[2] Декларація про релігійну свободу «Гідності людської — Dignitatis Humanae» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 377.

[3] Congregation for the doctrine of the faith. Instruction on Christian freedom and liberation «Libertatis Conscientia» [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — режим доступу: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaih_doc_19860322_freedom-liberation_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

реалізації як на особистісному (індивідуальному), так і на загальному — суспільному рівні.

Істинна свобода, на чому наголошує Катехизм Католицької Церкви, можлива тільки завдяки вірі в Ісуса Христа, який звільнив людину (здобув спасіння) від несвободи, рабства. «Христос нас визволив для того, щоб ми були вільні» (Гал. 5, 1). Христова благодать сприяє утвердженню свободи завдяки тому, що через віру людина отримує відчуття правди й добра, які вона реалізує в любові до Бога та інших людей водночас[1]. Пастирська Конституція «Gaudium et Spes» аргументує, що йдеться насамперед про духовну свободу, що стає підставою такої поведінки віруючої людини, яка, «звільнившись від всякої неволі пристрастей, іде до своєї мети, вибираючи свобідно добро та вживаючи пильно й успішно відповідних до цього засобів. Це спрямування до Бога свобідна людина, зранена гріхом, може пройти тільки за допомогою Божої ласки»[2]. На такій позиції стоїть і Компендіум соціальної доктрини Католицької Церкви, у якому логічно продовжується, що свобода — це «прояв винятковості людської особи, що виявляється в тому, що кожному членові суспільства дозволено реалізувати своє покликання; шукати істину і сповідувати власні релігійні, культурні і політичні ідеї; висловлювати власну думку; обирати власний життєвий статус; вирішувати, по змозі, яку працю виконувати; займатися економічною, соціальною і політичною діяльністю»[3].

Досліджуючи питання економічної свободи як проблему вибору скерованості розвитку сучасної цивілізації (після руйнації системи комуністичного тоталітаризму), Йоан Павло II стверджував, що економічні напрями людської діяльності, підпорядковані «жорстким юридичним нормам»[4] і невід'ємні від відповідальності, мають «слугувати свободі людини в усій її повноті»[5], це ж саме стосується й інших сфер діяльності людини. Водночас, свобода (і це є чи не найголовнішим) — це здатність відмовитися від морального зла, під якою б маскою воно не ховалось. В

---

[1] Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. — С. 417—418.

[2] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 516.

[3] Компендіум Соціальної Доктрини Церкви — К.: Кайрос, 2008. — С. 134.

[4] *Іван Павло II*. Сотий рік (Centesimus Annus). Енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II з нагоди Сотої річниці енцикліки Rerum Novarum. — К.: Кайрос, 2001. — С. 74.

[5] Там само.

останньому випадку йдеться «про помилкове розуміння свободи людини, коли свобода перестає залежати від істини і відповідно, позбавлена обов'язку поважати права інших. Сутністю свободи тоді стає любов до самого себе аж до зневаги Бога і ближнього, самозакоханість, що за будь-яку ціну стверджує власні інтереси і відкидає усі справедливі обмеження…»[1].

Тема людської свободи стала однією з провідних у соціально-етичному вченні Йоана Павла II, вона формувалась і озвучувалась під час численних паломницьких поїздок, аудієнцій, виступів, у окремих зверненнях і посланнях. Наприклад, під час Апостольської подорожі до Німеччини (21—23.06.1996 р.) він побував біля Бранденбурзьких воріт у Берліні[2], де зазначив: «Людина покликана до свободи. Проповідую кожному з вас, всім, хто мене слухає: повнота і абсолютне втілення цієї свободи має ім'я Ісус Христос» (7)[3]. У такий спосіб Папа наголосив на суттєвих характеристиках людської свободи, до яких належать здатність свободи заперечити все, що перешкоджає розвитку суспільства, родини та особи, але головне — утверджує здатність вибору позитивного, усього того, що сприяє розвитку суспільства, родини та особи. Церква, як уважав Йоан Павло II, завжди звертається до людини з повною повагою до її свободи та діє на її користь: «Церква пропонує і нічого не нав'язує, поважає людей і культури, шанує святиню совісті»[4].

Понад те, Йоан Павло II пропагував людську свободу як важливу передумову захисту гідності особи, що є «наріжним каменем структури прав людини». Права людини «працюють» на користь самовдосконалення окремо взятої людини та суспільства загалом, Богом дана людська свобода мотивує самореалізацію людини як особи. «Звідси випливає, — робив висновок Папа, — що свобода окремих осіб і громад сповідувати і практикувати свою релігію є засадничим елементом для мирного людського

---

[1] *Іван Павло II*. Сотий рік (Centesimus Annus). Енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II з нагоди Сотої річниці енцикліки Rerum Novarum. — К.: Кайрос, 2001. — С. 37.

[2] «Закриті Бранденбурзькі ворота були символом розділення, і коли нарешті їх відкрили (22 грудня 1989 р. — Авт.) стали символом єдності й знаком …досягнення єдності та свободи» (3) // *Giovanni Paolo II*. Visita Pastorale in Germania (21—23 giugno 1996). Cerimonia di congedo. Discorso di Giovanni Paolo II Porta di Brandeburgo (Berlino). Domenica, 23 giugno 1996. [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — режим доступу: http://w2.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1996/june/documents/hf_jp-ii_spe_-19960623_berlino_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

[3] Там само.

[4] *Іван Павло II*. Місія Відкупителя : Пер. з італ. о. Романа Безпалька. — Жовква: Місіонер, 2011. — С. 48.

співжиття. Світ, який будується і консолідується на всіх рівнях людського співтовариства, закорінений в свободі та відкритості совісті до істини»[1]. У статті «Істина і свобода», що згодом увійшла до книги «Віра, істина і толерантність» (1995 р.), кардинал Й. Рацінґер, проаналізувавши взаємозв'язок свободи й істини, підтвердив, що заперечення Бога ліквідує основи людської свободи. І лише істина про Бога та людину робить людину справді вільною. «Якщо немає істинності людини, то вона не є свобідною. Тільки істина робить нас вільними»[2].

Сьогодні особливо актуальною стає тема прав людини загалом і права на релігійну свободу, зокрема в декларації Другого Ватиканського Собору «Dignitatis Humanae» наголошувалося на надзвичайному значенні проблеми захисту прав людини в питаннях релігійної свободи. Собор закликав людське співтовариство чинити так, щоб право, яке пов'язане зі свободою совісті, стало нормою цивільного права. Водночас декларація також визначила межі реалізації релігійної свободи для кожної конкретної ситуації, ураховуючи критерії суспільного блага та конкретних правових норм, що віддзеркалюють об'єктивний моральний порядок. Ці норми потрібні для захисту у питаннях релігійної свободи прав усіх громадян. Магістеріум Церкви обстоює позицію, згідно з якою держава й суспільство не повинні насильницьким шляхом змушувати людину обирати релігійну віру чи перешкоджати її здійсненню. «Релігійна свобода — це не моральний дозвіл на помилкові погляди чи на безумовне право на помилку»[3].

Релігія в межах того чи іншого державного устрою може мати особливий привілейований статус. У зв'язку з цим Соціальне Вчительство категорично заперечує можливість дискримінації інших релігійних конфесій. «Публічній владі не вільно силою чи страхом чи іншими засобами, накидати громадянам визнавання чи відречення будь-якої релігії або перешкоджувати в тому, щоб

---

[1] *John Paul II*. Message of His Holiness Pope John Paul II for the celebration of the World day of peace 1 January 1988 «Religious freedom: condition for peace» [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/-messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19871208_xxi-world-day-for-peace_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] *Ратцингер Й.* (*Бенедикт XVI*). Вера — Истина — Толерантность. Христианство и мировые религии : Пер. с нем. (Сер. «Диалог»). — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. — С. 362.

[3] Компендіум Соціальної Доктрини Церкви. — К.: Кайрос, 2008. — С. 259.

хтось вибирав собі чи залишав релігійну спільноту»[1]. Другий Ватиканський Собор підтримував (схвально оцінював) систему законодавчих актів, які були ухвалені окремими державами та міжнародним співтовариством й стали гарантією реалізації принципів свободи совісті. Водночас Собор різко засудив ті політичні режими, у яких державна влада за допомогою сили намагається відвернути громадян від обраної віри й зробити життя деяких релігійних громад важким і небезпечним[2].

Принципи релігійної свободи реалізуються далеко не в усіх державах, тому Йоан Павло II у переліку основних прав людини поряд з основним правом на життя виокремлював найвище право (найвищу цінність) — право на релігійну свободу. «Свобода релігії — незамінна вимога гідності кожної людини — лежить в основі усіх людських прав, а значить, є необхідною умовою добра особи і цілого суспільства, як і особистої реалізації кожного. Вона випливає з того, що право поодинокої особи і спільнот на визнання і практикування власної релігії є істотною умовою мирного співжиття між людьми… Громадське і суспільне право на свободу релігії, торкаючись найглибшої духовної сфери, стає немов би точкою відліку і мірилом інших основних прав»[3]. Понтифік зазначав: «Релігійна свобода, часто все ще обмежувана чи змушувана, є основою і гарантією усіх свобод, які гарантують спільне добро людей і народів. Потрібно прагнути до того, щоб справжня релігійна свобода була визнана за всіма і всюди»[4].

Дотримання права на релігійну свободу наприкінці XX — на початку XXI ст. стає свідченням прогресу в суспільно-політичному (економічному та культурному) середовищі. Ще 13 лютого 1988 р. Йоан Павло II, звертаючись до єпископів Судану (з нагоди майбутнього візиту до низки країн Африки, зокрема Судану), говорив про те, що «право на свободу віросповідання є справою, для якої послідовники всіх релігійних традицій мають співпрацювати, релігійна свобода є основним мірилом усіх інших фун-

---

[1] Декларація про релігійну свободу «Гідності людської — Dignitatis Humanae» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 382.

[2] *Присухін С.* Універсалія «свобода» у світлі соціального вчення католицької Церкви // Релігійна свобода: Свобода буття релігії в сучасному соціумі. Науковий щорічник. / За заг. ред. док. філос. наук А. Колодного. — К., 2012—2013. — № 17—18. — С. 76—82.

[3] Цит. за: *Іван Павло II*. Покликання і місія мирян. Christifideles Laici / Післясинодальне апостольське повчання Святішого Отця Івана Павла II — Львів: Місіонер, 1998. — С. 88.

[4] *Іван Павло II*. Місія Відкупителя : Пер. з італ. о. Романа Безпалька. — Жовква: Місіонер, 2011. — С. 48.

даментальних прав, позаяк вона торкається найпотаємнішої сфери людського духу» (5)[1].

Папа Венедикт XVI також зазначав, що в розвитку сучасного світу спостерігається прикра тенденція «заперечення права на релігійну свободу. Я маю на увазі не тільки війни і конфлікти, які продовжують спалахувати в світі за релігійними мотивами — хоча почасти в світі релігія слугує лише прикриттям інших причин, таких як жага влади й багатства… Насильницькі дії гальмують справжній розвиток і перешкоджають просуванню народів до більшого соціально-економічного і духовного добробуту»[2].

Упродовж усього свого понтифікату Йоан Павло II пропагував ідею, згідно з якою Католицька Церква повинна взаємодіяти з людьми, поважаючи їх гідність та особисту свободу: «Місія (місія Церкви. — Авт.) не обмежує свободи, а діє на її користь. Церква пропонує і нічого не нав'язує, поважає людей і культури, шанує святиню совісті… Тих, які опираються місійній діяльності Церкви під найрізноманітнішими приводами, вона закликає: "Відкрийте двері Христові!"»[3]. Аналізуючи події драматичної історії XX ст., Йоан Павло II підкреслював, що перемога Бога (добра, життя) у боротьбі проти диявола (зла, смерті) залежить від утвердження в людському співтоваристві фундаментальних цінностей християнства — істини й свободи, що існують лише заради християнської любові. «Свобода стає самою собою, свободою, тією мірою, якою вона втілюється в життя через істину про благо. Лише за таких умов вона сама стає благом. Якщо свобода втрачає зв'язок з істиною і підкорює її собі, вона створює логічні передумови, що мають негативні моральні наслідки. Їх масштаби почасти не прогнозовані. У цьому разі зловживання свободою викликає реакцію, яка набуває вигляду того чи того тоталітарного режиму. А це є однією з форм знищення свободи…»[4].

Узагальнюючи сказане в підрозділі, можна навести слова Йоана Павла II, озвучені ним у промові «Свобода є вимоглива і

---

[1] *John Paul II*. Address of the Holy Father Pope John Paul II to the bishops of Sudan on their "ad limina" visit. Saturday, 13 February, 1988 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — режим доступу: http://w2.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1988/february/-documents/hf_jp-ii_spe_19880213_sudan-ad-limina_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] *Бенедикт XVI*. Энциклика о целостном человеческом развитии в любви и истине Caritas in Veritate. — М.: Изд-во Францисканцев, 2009. — С. 37.

[3] *Іван Павло II*. Місія Відкупителя : Пер. з італ. о. Романа Безпалька. — Жовква: Місіонер, 2011. — С. 48.

[4] *Иоанн Павел II*. Память и идентичность. Memoria e Identità / Введение Йозефа Ратцингера, Папы Бенедикта XVI. — М.: Изд-во Францисканцев, 2007. — С. 80—81.

коштує більше, ніж неволя» під час зустрічі з молоддю перед церквою Різдва Пресвятої Богородиці (Львів, 26.06.2001 р.): «…Бог говорить в історії людства. Він об'являє свою присутність у подіях світу, постійно відкриваючи діалог з людьми, створеними на Його образ, щоб з кожним творити сопричастя життя і любові. Таким чином, історія стає дорогою взаємного пізнання між Творцем і людською істотою, діалогом, остаточною метою якого є вести нас від рабства гріха до свободи любові. …пережита історія стає шляхом до свободи. Чи ви бажаєте пройти цим шляхом? Чи також і ви бажаєте стати учасником цієї події? Майбутнє України та української Церкви залежить також і від вашої відповіді…» (2, 3)[1].

4.6. Розвиток у системі цінностей культури життя

Теоретизування щодо виникнення та поступу соціального життя є невід'ємною складовою змісту духовної культури сучасної цивілізації, воно спрямовує розвиток людського співжиття і відповідно мотивує дії та вчинки окремо взятих осіб. Філософська рефлексія соціального життя — проблема непроста й нині залишається предметом гострих дискусій. Тривалий час представники філософії розвитку, науковці сподівалися отримати завершені відповіді щодо джерел, механізмів і скерованості соціальних процесів.

У світській філософії розвитку[2] поняттям «розвиток» послуговуються для позначення процесу діалектичної самоорганізації людського співтовариства — переходу від менш бажаного (хаотичного, невпорядкованого) до більш бажаного (умовно гармонійного, упорядкованого) стану. Більшість філософів уважає, що розвиток світу, зокрема й у його соціальній формі, потрібно пояснювати, ураховуючи діалектичні суперечності людського життя, плинного в просторі та часі, що загалом не дає можливості знайти єдину універсальну й завершену форму його пояснення. Ймовірнісні відповіді на складні запитання щодо проблем суспі-

---

[1] Свобода є вимоглива і коштує більше, ніж неволя (промова під час зустрічі з молоддю перед церквою Різдва Пресвятої Богородиці. Львів, Сихів, 26 червня 2001 р.) [Текст] // Прочанин миру та надії: Книга-альбом. — К.: МБФ «Східно-Європейський екуменічний культурно-просвітницький центр», 2004.

[2] Філософія розвитку — філософські концепції, які по-різному аналізують проблему розвитку (джерела, механізми, спрямування) // *Присухін С. І.* Філософія: Навч. посібник. — К.: КНЕУ, 2008. — С. 223.

льного розвитку є причиною безперервного дискурсу, який детермінує появу суб'єктивістських і релятивістських концепцій і водночас ставить під сумнів уже отримані філософією й науками відповіді.

Зацікавленою стороною в дослідженні проблем розвитку світу людського буття стає Магістеріум Католицької Церкви, який пропонує науковому співтовариству власний підхід до аналізу поступу соціальної форми життя, ґрунтуючись на досягненнях християнської філософської антропології, що поєднує дослідження динаміки й змісту соціокультурних процесів сучасної цивілізації з вивченням суттєвих потреб та інтересів окремо взятої людини як особи (створеної за образом і подобою Бога). У своєму соціально-етичному вченні Соціальне Вчительство виходить з того, що християни свідомо і безумовно сприймають біблійне положення про безкорисливу любов Бога до всіх людей без винятку (надаючи людям чесноти особистої гідності), що визначає спосіб існування людини в суспільстві й наголошує не тільки на потребі вірних бути співвідносними своїй сутності, а й бути співвідносними з іншими людьми (навіть невіруючими), формуючи у такий спосіб істинний простір для спілкування. Отже, християни й поряд з ними люди доброї волі, оновлені християнською любов'ю та істинним спілкуванням, мають можливість змінювати принципи (підстави дій і вчинків), які визначають зміст людського співжиття загалом і скерованість діяльності конкретних соціальних інституцій[1].

Ще наприкінці XVIII ст. розвиток суспільного життя, що пов'язувався з позитивними показниками індустріалізації, науки, технологій, аграрної культури, зі зростанням чисельності населення набув гостро суперечливих характеристик (криза суспільно-культурного розвитку). Деструктивні зміни виявились у соціально-економічній структурі тогочасного суспільства (і всій сфері соціального та індивідуального буття особи, понад те, загострилося відчуження переважної більшості працюючих людей від держави й матеріального виробництва), сталася девальвація традиційних цінностей духовної культури (секуляризація доповнилася войовничим атеїзмом). Розростання несправедливості, соціальне насильство з боку державної влади актуалізували тривогу Соціального Вчительства Католицької Церкви, особливо у тих країнах, у яких процес «дикої» капіталізації протікав стихійно, викликаючи максимально можливе загострення соціально-полі-

[1] Компендіум соціальної доктрини Церкви. — К.: Кайрос, 2008. — С. 20.

тичних відносин. Філософи-богослови, розмірковуючи над кризою соціально-економічних, соціально-політичних, соціально-культурних процесів, розгорнули широку теоретичну та практичну рекомендаційну діяльність щодо її подолання.

Відомо, що проблеми розвитку людського співжиття (конфлікт між капіталом і працею) віддавна були в полі зору християнського теоретичного богослов'я й узагальнювалися ним спочатку під назвою «проблеми праці» (або «робітниче питання»). Однією з перших соціальних енциклік, у якій було чітко сформовано позицію Католицької Церкви щодо «проблем праці», стала вже цитована енцикліка «Rerum Novarum». У ній папа Лев XIII наголошував на важливості дотримання принципів солідарності, субсидіарності, спільного блага й визначального місця людини в соціально-економічних і соціально-політичних процесах. Католицька Церква задекларувала свої права на можливість брати участь у розвитку сфери соціального життя і передусім його духовної складової, особливо в питаннях виховання віруючих людей (формування християнського світогляду), і наголосила на своєму праві обстоювати власну позицію щодо питань праці, формулювання практичних рекомендацій щодо подолання наявних суперечностей, бо «всі людські зусилля будуть марними, якщо церкву не допустять до участі у цій роботі»[1]. Папа Лев XIII започаткував критику зловживань у соціально-економічній практиці ліберального капіталізму та соціалізму. Альтернативою він уважав модель прогресивного розвитку суспільства під назвою «органічний тип суспільства», у якому окремі люди, як і окремі асоціації, мають сприяти захисту інтересів працівників у всіх сферах людського співжиття (насамперед економіці та політиці), гарантуючи при цьому всезагальне спільне благо.

З позиції Папи Лева XIII, держава повинна конструктивно організовувати соціально-економічне й соціально-політичне життя країни, послуговуючись для цього комплексом прийнятих законів і відповідною політичною структурою суспільства. У «Rerum Novarum» Понтифік стверджував, що приватна власність є результатом необхідної для життя праці та є певною формою оплати праці. Держава повинна гарантувати захист приватної власності, право робітників на об'єднання, сприяти справедливому врегулюванню трудових відносин між робітником і працедавцем

[1] *Лев XIII*. Энциклика Его Святейшества Папы Льва XIII «Rerum Novarum» («О новых вещах») // Энциклики Его Святейшества Папы Римского 1891, 1981, 1991 гг. о труде, человеческой жизнедеятельности, нравственности и морали. — К.: Ин-т праксеологии, 1993. — С. 70.

і справедливому розподілу кінцевого продукту — «щоб дотримувалися такої справедливості, яка називається «розподільною», тобто такої, яка віддає кожній людині те, що їй належить і те, що необхідно їй віддати»[1]. Водночас енцикліка критично оцінила насильницькі методи вирішення соціальних проблем (страйки, демонстрації)[2].

Ювілей енцикліки «Rerum Novarum» став висхідним пунктом нового етапу дослідження розвитку суспільного життя (економіки, політики, культури). Через сорок років після виходу друком «Rerum Novarum» Папа Пій XI оприлюднив енцикліку про відновлення суспільного порядку на основі Євангелія «Quadragesimo Anno». Енцикліка побачила світ у період формування тоталітарних ідеологій та адекватних їм державних устроїв, досягнень науково-технологічного поступу як передумови якісного зростання матеріального виробництва початку XX ст. (до економічної кризи 1929 р.). Ця енцикліка висвітлювала не тільки питання взаємовідносин працедавців і робітників, а й питання, які торкалися соціального розвитку загалом.

Для усунення суперечностей соціального розвитку Папа Пій XI запропонував реалізувати в соціальній практиці ідею християнського корпоративізму в організації співпраці між усіма соціальними групами (класами) в дусі справедливості та християнської любові. Енцикліка «Quadragesimo Anno» стала прикладом вдалого соціально-економічного й політичного аналізу процесів соціального розвитку тогочасного суспільства, адекватного пояснення і надання рекомендацій щодо подолання найгостріших тогочасних соціальних суперечностей. Основою такого аналітично виправданого підходу, на думку Магістеріуму Церкви, повинно було стати розроблення спеціальної теології (теології соціального вчення Церкви), яка в своїх дослідженнях покликана об'єднати відповідні соціальні науки з досягненнями християнської моралі.

---

[1] *Лев XIII*. Энциклика Его Святейшества Папы Льва XIII «Rerum Novarum» («О новых вещах») // Энциклики Его Святейшества Папы Римского 1891, 1981, 1991 гг. о труде, человеческой жизнедеятельности, нравственности и морали. — К.: Ин-т праксеологии, 1993. — С. 84.

[2] Лише з часом у Пастирській конституції «Gaudium et Spes» було виправдано використання страйків як способу вирішення соціально-економічних і соціально-політичних проблем (як метод необхідний, хоча й останній, для захисту трудящими своїх прав). Профспілки повинні намагатися всі конфлікти, які виникають у сфері соціального розвитку (конфлікт між працедавцем і робітником) вирішувати на основі взаємовигоди та справедливості, підтриманою християнською любов'ю // Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 585—586.

Напередодні Другої світової війни Папа Пій XII в енцикліці «Summi Pontificatus» («Верховний понтифікат», 20.10.1939 р.) сформулював обов'язок Церкви перед загрозою апокаліптичної катастрофи, що насувалася на світ. На його думку, освітня та пастирська місія Церкви не може бути нейтральною щодо викликів розвитку суспільного життя, коли відбувається заперечення основ моральності. Понтифік уважав, що необхідно терміново відновлювати дію християнської любові, солідарності та милосердя, скерованих на утвердження християнської справедливості, суспільного миру та створення нового міжнародного порядку, утім Церква не підміняє законну владу, а лише пропонує їй свою допомогу — вчення Христа, у якому і людина, і суспільство можуть знайти стабільність і порятунок[1]. А в 1941 р. у Різдвяному радіозверненні Папа сформулював п'ять принципів керування розвитком суспільства (з метою утвердження в ньому справедливого миру), серед них: право на життя й незалежність усіх націй, припинення гонки озброєнь і роззброєння, відновлення діяльності міжнародних організацій, створення справжньої рівності між націями й гарантія прав етнічних меншин, відповідальність урядів держав як необхідної умови досягнення миру, що гарантуватиме стабільний і прогресивний розвиток людства[2].

До п'ятдесятиріччя «Rerum Novarum» Йоан XXIII надрукував нову соціально скеровану енцикліку «Mater et Magistra», присвячену проблемам людського спіжиття в тогочасних умовах. Енцикліка запропонувала аналіз змістовних характеристик поняття «розвиток» через призму так званого «соціального питання». На слушну думку Йоана XXIII, напруженість між працедавцями й робітниками стала наслідком існуючих протиріч між сільськогосподарським і промисловим сектором, між регіонами й країнами з різним рівнем соціального розвитку, між збільшенням кількості населення та наявними ресурсами, між рухом за національну незалежність і необхідністю міжнародної інтеграції. Йоан XXIII підкреслював, що розгортання процесів інтеграції, поглиблення взаємозалежності суб'єктів соціального розвитку на всіх рівнях детермінує необхідність посилення солідарності та взаємної від-

---

[1] *Pio XII*. Lettera Enciclica Summi Pontificatus (1). Programma del pontificato [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/-pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20101939_summi-pontificatus_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

[2] *Pio XII*. Radiomessagio di Sua Santità Pio XII. Mercoledì, 24 dicembre 1941(1) [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_-father/pius_xii/speeches/1941/documents/hf_p-xii_spe_19411224_radiomessage-peace_it.-html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

повідальності суб'єктів соціальних відносин. А усунення соціальних суперечностей потребує поваги людини як особи, захисту її свободи, дотримання принципу моральної відповідальності та захисту духовності в світі.

Два роки по тому в іншій соціальній енцикліці «Pacem in Terris» Йоан XXIII уперше звернувся не тільки до християн, а й до людей доброї волі[1] із закликом розвивати мир і розбудовувати новий світовий порядок на основі прав та обов'язків. Обґрунтовуючи тезу про те, що джерелом нестабільності в світі й постійної загрози військових конфліктів є гостра суперечність між політикою та моральністю, Папа дійшов висновку, що необхідно відновити втрачену гармонію між ними з метою встановлення миру на землі. Передумовою мирного поступу людства покликані стати соціально-моральні детермінанти — природний закон гідності людської особи разом з дотриманням прав людини. Поряд із загальними передумовами прогресу в соціальному житті Понтифік наголосив на значенні моральних цінностей і принципів, які мають стати опорою соціального порядку («порядку речей») і в майбутньому відіграватимуть визначальну роль у розвитку людського життя загалом. Йоан XXIII, оцінюючи значення енцикліки, стверджує, що в ній вдалося з великою надією окреслили бажаний соціальний устрій для людства — «уклад, ґрунтований на істині, встановлений згідно з настановами справедливості, живлений любов'ю і нею сповнений, остаточно здійснений під захистом свободи»[2].

Пастирська Конституція «Gaudium et Spes» продовжила аналіз проблеми соціального розвитку на основі ідеї про існування ієрархії матеріальних, культурних і релігійних потреб. Конституція наголосила на необхідності залучення до цього процесу якомога більшої кількості християн і людей доброї волі, невід'ємно від за-

---

[1] Енцикліка Папи Лева XII «Rerum Novarum» адресована «усім достойним Братам Патріархам, Примасам, Архиєпископам і Єпископам католицького світу, які милість і союз з Апостольською Столицею мають» // *Лев XIII*. Энциклика Его Святейшества Папы Льва XIII «Rerum Novarum» («О новых вещах») // Энциклики Его Святейшества Папы Римского 1891, 1981, 1991 гг. о труде, человеческой жизнедеятельности, нравственности и морали. — К.: Ин-т праксеологии, 1993. — С. 59.

Йоан XXIII розширив соціальну базу адресатів енцикліки «Мир на землі»: «Велебним Братам патріархам, примасам, архиєпископам, єпископам та іншим місцевим ординаріям, що перебувають у мирі і сопричасті з Апостольським Престолом, клирові й Христовим вірним усього світу і всім людям доброї волі» // *Іван XXIII*. Мир на землі. Енцикліка Папи Івана XXIII про встановлення миру між усіма народами в істині, справедливості, любові та свободі — Львів: Свічадо, 2008. — С. 3.

[2] *Іван XXIII*. Мир на землі. Енцикліка Папи Івана XXIII про встановлення миру між усіма народами в істині, справедливості, любові та свободі — Львів: Свічадо, 2008. — С. 48.

лучення фундаментальних цінностей християнської моралі. «Gaudium et Spes» порушила питання подальшого розвитку духовної культури, економічного життя, сім'ї та шлюбу, політики, миру, співдружності народів у світлі християнської антропології та євангельської місії Католицької Церкви[1].

У середині 60-х років XX ст. Магістеріум Церкви озвучив ідею, згідно з якою прогресивний розвиток соціального життя є невід'ємним від реалізації потреб та інтересів окремо взятої людини: «З громадського характеру людини виходить на яв, що поступ одиниці і розвиток самої таки громади є між собою співзалежні. Бо началом, підметом і метою всіх громадянських установ є і повинна бути людина, бо вона — по своїй природі — потребує необхідного громадянського життя…»[2]. У такому контексті поняття «соціальний розвиток» стали розуміти як реалізацію потреб та інтересів особи (результат самовдосконалення особи на шляху до вічного й безкінечного).

Соціальна енцикліка «Populorum Progressio» Папи Павла VI стала логічним продовженням третього розділу «Gaudium et Spes», присвяченого поступу сфери соціального й економічного життя. Папа Павло VI зазначав, що наявна відмінність між Північчю та Півднем свідчить про необхідність розвитку не тільки людської особи в її цілісності (її культурної та духовної складової), а й про необхідність соціально-економічного розвитку людського співтовариства загалом, «коли ми говоримо про розвиток, то під ним слід розуміти і суспільний поступ, й економічне зростання»[3]. Для досягнення цієї узагальненої мети розвиток суспільства має брати до уваги необхідність дотримання принципів солідарності та міжнародної співпраці: «Народи, які зараз розвиваються, вимагають, щоб їм дозволили взяти участь у побудові кращого світу, світу, в якому з більшою увагою захищали б права і обов'язки кожного. Безумовно, їхнє прагнення цілком справедливе, тому всі мають його враховувати та реалізовувати»[4]. Папа Павло VI критикував ліберальну систему господарювання й отримання прибутку як основи її економічного розвитку. Розви-

---

[1] Докладніше див.: *Кияк С.* Другий Ватиканський собор і релігійно-суспільні проблеми сучасності: Навч. посібник. — Жовква: Місіонер, 2011. — 304 с.

[2] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 525.

[3] *Павло VI.* Енцикліка «Populorum Progressio — Розвиток народів» Вселенського Архієрея Папи Павла VI. — Львів: Свічадо, 2011. — С. 21.

[4] Там само. — С. 37.

ток, на його думку, слід розуміти як «перехід від принизливих умов існування до справді вартих людини»[1].

Негативними характеристиками в суперечливому поступі сучасного суспільства є кризові явища в сфері матеріальної та духовної культури, наприклад, факти соціального насильства. Перехідні процеси соціального поступу повинні звільняти людське життя від регресивних явищ, соціальної несправедливості й сприяти встановленню в людському співжитті істинних цінностей духовної культури, без яких не можна говорити про здійснення можливостей прогресу. На думку Папи Павла VI, захист гідності людської особи можна реалізувати лише за умови розвитку духовної культури, оволодіння людством необхідними знаннями, поваги гідності собі подібних, переусвідомлення ціннісних орієнтацій людьми сучасної цивілізації (цінності життя, релігійної віри, поваги до гідності особи, свободи совісті, справедливості тощо) у контексті концепції культури миру. Адже «розвиток — нове ім'я миру»[2].

В апостольському посланні «Octogesima Adveniens» Папа Павло VI запропонував нові погляди на суспільний розвиток, які віддзеркалили наявні проблеми урбанізації, екології, кризи сім'ї та шлюбу, емансипації жінки тощо. У посланні досліджений зміст останніх документів Соціального Вчительства Церкви, які відбивають характерні риси тогочасних філософських і політичних ідеологій (марксизму, позитивізму, соціально-економічних і політичних утопій та ін.), і містяться аргументи Папи як підстави до їх критичного переосмислення. Павло VI повчав, що на всіх християнах лежить обов'язок брати участь у вирішенні соціально-економічних і політичних проблем, користуючись положеннями Євангелія, критично переосмислюючи хибні рекомендації з боку прагматизованих політиків та їхніх ідеологій[3].

Кінець 70-х років XX ст. був позначений першою хвилею кризи світової економіки, спричиненою подорожчанням енергоносіїв (нафти та газу), що засвідчило початок системної кризи сучасної цивілізації загалом. Країни «третього світу» разом з комуністичним блоком безуспішно вимагали створення нових валютних і комерційних структур, які захищали б права бідних народів, обстоювали справедливість в економічних відносинах і розподілі

---

[1] *Павло VI.* Енцикліка «Populorum Progressio — Розвиток народів» Вселенського Архієрея Папи Павла VI. — Львів: Свічадо, 2011. — С. 14.

[2] Там само. — С. 42.

[3] *Paul VI.* Octogesima Adveniens. Apostolic Letter of Pope Paul VI [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/-apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

світового прибутку. Останнє стало причиною того, що від часу «Rerum Novarum» центр уваги досліджень Магістеріуму Церкви перемістився з рівня «класових питань» суперечливої взаємодії між працею та капіталом загалом до рівня «світових питань». Прикладом слугує поява енцикліки «Laborem Exercens», у якій Йоан Павло II продовжив дослідження людської праці як основи вирішення соціальних проблем.

Зокрема в «Laborem Exercens» Йоан Павло II виокремив три аспекти людської праці, за якими можна кваліфікувати змістовні характеристики соціального розвитку.

По-перше, особистісно-екзистенційний характер праці (людина як суб'єкт трудової діяльності): «Хоча правдою є те, що людина призначена й покликана до праці, проте й над усе праця є «для людини», а не людина «для праці». У цьому висновку цілком правильно приходить до голосу першість суб'єктивного значення праці перед об'єктивним»[1]. Святий Отець визнав працю як одну із сутнісних характеристик людини, «бо людину створено на образ і подобу самого ж Бога посеред видимого всесвіту на те, щоб вона підпорядковувала собі землю; тим-то із самого початку вона покликана до праці. Праця вирізняє її з-поміж решти створінь, бо їхню діяльність, що в'яжеться з утриманням життя, не можна назвати працею. Тільки людина є до цього здібна і тільки людина її виконує, виповнюючи працею одночасно й своє буття на землі»[2].

По-друге, людська праця в контексті соціального розвитку є передумовою принципу солідарності в побудові нового суспільства й нового світу. «Щоб суспільну справедливість здійснити в різних частинах світу, у різних країнах та їхніх взаємовідносинах, потрібно щораз то нових форм солідарності людської праці та солідарності з робітництвом. Така солідарність повинна незмінно виступати там, де цього вимагає суспільний занепад суб'єкта праці, визиск трудящих та зріст злиднів чи просто таки голоду»[3].

По-третє, працю необхідно сприймати невід'ємно від утвердження таких християнських цінностей, як благословення та відкуплення. Йоан Павло II особливо наголошував на цьому аспекті, виокремлюючи духовну складову людської праці. «Зваживши, що праця в своєму суб'єктивному вимірі є незмінно діяльністю особи, «актус персоне», то участь в ній бере ціла людина, бере участь тіло і дух, без огляду на те, чи це фізична чи умова праця

---

[1] *Іван Павло II.* Енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II «З праці своєї — Laborem Exercens» — Львів: Вид-во «Місіонер», 2008. — С. 20.

[2] Там само. — С. 5—6.

[3] Там само. — С. 25.

… потрібно внутрішнього зусилля людського духу під проводом віри, надії і любові, щоб, за допомогою тих змістів, праці конкретної людини надати того значення, яке вона має в Божих очах і завдяки якому ввіходить вона в діло спасіння — його звичайно, одночасно ж і незвичайно піднесла думка й складник»[1].

З нагоди двадцятої річниці «Populorum Progressio» вийшла друком ще одна енцикліка Йоана Павла II «Sollicitudo Rei Socialis», у якій він продовжив досліджувати проблеми соціального розвитку, попереджуючи людське співтовариство про існування нових загроз життю та гідності людської особи, поставив завдання побудови такого суспільного устрою, «який поважав би всі виміри людської особи та сприяв би їх розвитку»[2]. Ретельно дослідивши проблеми соціокультурного розвитку, Святий Отець запропонував людському співтовариству сконцентрувати увагу на двох з них: проблемі відсутності показників прогресивного розвитку в країнах третього світу та проблемі значення й захисту людської гідності. Енцикліка «Sollicitudo Rei Socialis» окреслила особливості розвитку сучасного людства, акцентуючи на тому, що, на відміну від економічного розвитку, тільки соціокультурний розвиток може сприяти реалізації сутнісних характеристик людини: «Розвиток, який є суто економічним, неспроможний зробити людину вільною, а навпаки, приведе її до ще більшого поневолення. Розвиток, який не охоплює культурного, трансцендентного і релігійного вимірів людини і суспільства, що більше, не визнає існування таких вимірів і не бачить в них своєї мети і пріоритетів — ще менше сприяє справжньому визволенню. Люди є уповні вільними лише тоді, коли вони є уповні самими собою, у повноті своїх прав та обов'язків. Те саме можна сказати про суспільство загалом»[3].

З нагоди сторіччя першої соціальної енцикліки Йоан Павло II оприлюднив нову соціальну енцикліку «Centesimus Annus». Поява цієї енцикліки збіглася в часі з процесом розпаду СРСР і самознищенням комуністичної ідеології, її зміст свідчить про появу нових аспектів (проблем) у поступі людського співтовариства. Останнє вимагало від дослідників узяти до уваги історичний досвід минулого, у якому віддзеркалені апробовані принципи розвитку соціального життя: «Я хотів би запропонувати «перечитати» енцикліку Папи Лева XIII, запросити «поглянути назад» і звернутися безпо-

---

[1] *Іван Павло II.* Енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II «З праці своєї — Laborem Exercens» — Львів: Вид-во «Місіонер», 2008. — С. 64.

[2] *Іван Павло II.* Енцикліка «Sollicitudo Rei Socialis — Турбота про соціальні справи» Вселенського Архієрея Івана Павла II — Львів: Свічадо, 2011. — С. 5.

[3] Там само. — С. 64.

середньо до її тексту, щоб заново відкрити багатство сформульованих в ній засад вирішення робітничого питання»[1].

Крім того, по-новому поглянути на світ та його проблеми: «Я запрошую «поглянути навкруги» на «нові речі», які оточують і хвилюють нас, які надто відмінні від тих «нових речей», що були в останній декаді минулого століття»[2].

До того ж слід спланувати майбутнє, яке наповнене нині багатьма невирішеними проблемами, хибними відповідями й примарними обіцянками: «Я запрошую «поглянути в майбутнє», у якому вже прозирає третє тисячоліття християнської ери, майбутнє і непевне, і водночас багатообіцяюче; те невідоме, і ті надії, звернені до нашої уяви і наших творчих можливостей, спонукають нас як учнів «одного Вчителя»… вказувати шлях, звіщати істину і долучати до життя…»[3]. Такий триєдиний підхід в аналізі проблем соціального розвитку дає можливість віруючим і людям доброї волі не тільки підтвердити для себе значущість соціального вчення Церкви, а й акцентувати увагу на значенні системи фундаментальних цінностей і принципів соціальної практики християнства в подоланні кризових явищ сучасної цивілізації.

Оцінюючи значення соціальної доктрини Католицької Церкви в контексті соціального розвитку, Йоан Павло II стверджував, що вона «явить правдиве значення Передання Церкви, яке, залишаючись живим і життєдайним, будує на фундаменті, закладеному нашими батьками у вірі, особливо на тому, що «передали Церкві Апостоли» в ім'я Ісуса Христа»[4]. На думку Папи, за останні сто років соціальне вчення Церкви за своєю сутністю залишилося незмінним, аргументом чого слугує сталість сутнісних характеристик соціального розвитку, який неможливо здійснити без найвеличнішої та ключової ідеї соціального вчення — християнської солідарності богоподібних осіб. Свого часу Папа Лев XIII також стверджував, що людське співтовариство потребує «дружби», а Папа Пій XII пропагував важливість і необхідність «соціальної любові», Павло VI наголошував на значенні «цивілізації любові», але, як підсумував Йоан Павло II, узагальнюючим принципом розвитку людського співжиття стає принцип розпізнавання Бога в людині й кожної людини в Богові.

---

[1] *Іван Павло II*. Сотий рік (Centesimus Annus). Енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II з нагоди сотої річниці енцикліки «Rerum Novarum». — К.: Кайрос, 2001. — С. 13.

[2] Там само.

[3] Там само.

[4] Там само.

У «Centesimus Annus» Папа робить слушний висновок про непересічну роль і позитивне значення соціального вчення Католицької Церкви як для теорії, так і практики вирішення найактуальніших проблем людського співжиття XX — початку XXI ст. «Centesimus Annus» радила пропагувати соціальне вчення Церкви через виховання віруючих у дусі Євангельської традиції та підтримку Церквою людей доброї волі невід'ємно від здійснення своєї ключової місії — «нової євангелізації» світу. Досвід упровадження християнської культури свідчить про те, що «нову євангелізацію» неможливо здійснити без урахування специфіки загальної культури окремих націй і народностей, які формують свою внутрішню і зовнішню політику, зважаючи на апробовані історичним досвідом соціально-етичні цінності та принципи християнства: «проповідь Євангелія також відіграє свою роль у культурі народів, допомагаючи останній прямувати до істини, позбуватися зайвого і збагачуватися. Однак, коли культура замикається сама в собі і намагається будь-що зберегти старі форми життя, відкидаючи можливість збагатитися від інших або від дискусії, в якій шукається істина про людину, тоді вона стає безплідною і занепадає»[1]. У вирішенні проблем сучасного суспільства Церква не претендує на безпосередню участь, вона намагається бути присутньою в ньому (в економіці та політиці) лише через надання рекомендацій щодо використання соціальною практикою цінностей і принципів християнської культури: «Церква не має власних моделей вирішення цих проблем, аби запропонувати їх суспільству; істинні і дійові моделі можуть поставати лише в рамках певного історичного контексту зусиллями усіх тих, хто з відповідальністю ставиться до конкретних проблем з усіма їхніми соціальними, економічними, політичними і культурними виявами і взаємообумовленістю… Церква пропонує своє соціальне вчення як необхідний та ідеальний орієнтир»[2].

Оцінка змістовних характеристик кризи розвитку сучасної цивілізації (ліквідація комуністичних режимів у Центральній і Східній Європі тощо) соціальними філософами й богословами Магістеріуму ще раз підтвердила необхідність актуалізувати критичну позицію Церкви щодо марксизму та лібералізму. На думку Йоана Павла II, ці ідеології «збігаються» в одному — «у зведенні людини до економічної сфери і задоволення матеріальних по-

---

[1] *Іван Павло II*. Сотий рік (Centesimus Annus). Енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II з нагоди сотої річниці енцикліки «Rerum Novarum». — К.: Кайрос, 2001. — С. 87.

[2] Там само. — С. 75.

треб», «відкидаючи духовні цінності»[1]. Папа вважав, що ці ідеології не враховують потреб захисту людського життя й особливо захисту гідності людини як особи.

Політика та деструктивні ідеології сучасного світу не можуть існувати без засобів соціального насильства, тому Святий Отець як альтернативу запропонував послуговуватися практикою ненасильства й водночас закликав усіх людей «боротися за справедливість, не вдаючись до насильства, відкидаючи у своїх внутрішніх суперечках класову боротьбу і війну — у міжнародних»[2]. Вирішення проблеми війни та миру має стати пріоритетним завданням світового співтовариства в сучасному світі, і для цього «необхідно докласти велетенських зусиль задля взаєморозуміння, щоб совість стала чутливішою… Ми покладаємо надії… на культуру, яка вірить в людський потенціал бідних і їх спроможність власною працею поліпшити своє життя чи зробити внесок у зростання спільного добробуту»[3]. Конструктивні умови для суспільного розвитку найбідніших країн та їх населення можна створити «лише внаслідок цілеспрямованого у світовому масштабі об'єднання зусиль заради їхнього розвитку»[4]. Вирішення найактуальніших проблем суспільного розвитку із залученням соціального вчення Католицької Церкви обґрунтовується наступними положеннями: по-перше, Католицька Церква проповідує підхід, згідно з яким необхідно всіма можливими способами захищати гідність кожної окремо взятої людини як особи, по-друге, використовувати творчий потенціал монотеїстичних релігій в поступі й утвердженні гідного існування людини, суспільного життя загалом. Йоан Павло II стверджував, що він «дійсно переконаний, що різні релігії і нині і в майбутньому відіграватимуть провідну роль у збереженні миру і побудові гідного людини суспільства»[5], закликаючи тим самим усіх християн, а також людей доброї волі взяти участь у цьому процесі.

Конкретизуючи можливості соціального вчення Католицької Церкви щодо оптимізації прогресивного розвитку сучасного світу, Йоан Павло II наголосив на значенні загальнолюдської культури (необхідності якнайшвидшого вирішення проблем «культури праці», взаємодії між державою та культурою, внесок церкви в розвиток культури тощо), а також необхідності подальшого роз-

---

[1] *Іван Павло II*. Сотий рік (Centesimus Annus). Енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II з нагоди сотої річниці енцикліки «Rerum Novarum». — К.: Кайрос, 2001. — С. 41.
[2] Там само. — С. 45.
[3] Там само. — С. 90.
[4] Там само. — С. 90.
[5] Там само. — С. 99.

роблення проблеми цінності істини (істини про людину, істини про людину й Бога, істини про природне та трансцендентне начало тощо). Понад те, проблема істини набула виняткового значення в умовах загострення системної кризи сучасної цивілізації, що характеризується релятивізмом морально-правових цінностей і бажанням уникнути впливу істинного права.

З часом дослідження проблем поступу сучасного суспільства в контексті цілісного розвитку людини продовжив Папа Венедикт XVI, зокрема в енцикліці «Caritas in Veritate». Назви розділів енцикліки віддзеркалюють логіку та результати його теоретико-богословського аналізу: «Послання енцикліки «Populorum Progressio»», «Людський розвиток у наш час», «Братерство, економічний розвиток і громадянське суспільство», «Розвиток народів, права і обов'язки, навколишнє середовище», «Співпраця людської сім'ї», «Розвиток народів і техніка»[1]. У висновках до енцикліки він зазначив, що головним джерелом суспільного розвитку є християнський гуманізм в єдності з християнською любов'ю та християнською істиною, які є дарунками від Бога. Пріоритетного значення набуває християнська любов, вона кличе вірних вийти з обмеженого і невизначеного кола, дає мужність діяти та рухатися вперед до спільного блага для всіх людей. Спільного блага всім людям водночас досягти неможливо, та частина блага, яка гарантується політиками та суб'єктами економіки, зазвичай набагато менша від тієї частини, яка є необхідною для людей. Для розвитку соціального життя потрібні віруючі люди, які моляться до Бога й свідомі того, що християнська любов, сповнена істини, «Caritas in Veritate», є джерелом справжнього поступу, породженого не людьми, а в результаті дарунку Бога. Ось чому в найскладніші періоди життя людина має не тільки діяти свідомо, а й звертатися до любові Божої. Розвиток співвідносний з процесом духовного життя людського співтовариства, з вивченням досвіду спілкування з Богом, передачею себе Богу й насамперед Божому милосердю, із здійсненням християнської любові та прощення, самозреченням, прийняттям ближнього, боротьбою за справедливість і мир[2].

Нині тему суспільного розвитку продовжує досліджувати Папа Франциск. В Апостольському повчанні «Evangelii Gaudium» він актуалізує тему кризи суспільного обов'язку, акцентуючи на найнебезпечніших викликах сучасній цивілізації. На думку Папи

---

[1] *Венедикт XVI.* Енцикліка «Caritas in Veritate — Любов у правді» Вселенського Архієрея Венедикта XVI. — Львів: Свічадо, 2011. — 96 с.

[2] Там само. — С. 109—110.

Франциска, головною проблемою сучасного світу, «який пропонує чимало споживацтва, що придушує людину, є пустота і пригніченість, які випливають із виклику до вигод і пожадливого серця, з хворобливих пошуків поверхневих задоволень і притупленого сумління. Коли внутрішнє життя людини замикається на власних інтересах, то в ньому більше немає місця для інших, людина вже не бачить убогих, не слухає голосу Божого, більше не втішається солодкою радістю Його любові, не горить бажанням чинити добро… Багато людей потрапляє у цю пастку і перетворюється на дратівливих невдоволених осіб, позбавлених життя»[1]. Особливого значення надається дослідженню соціального змісту процесу євангелізації сучасного світу, у контексті якого Папа Франциск наголосив на вкрай актуальній проблемі соціальної бідності, проблемах спільного блага, суспільного миру та діалозі як передумові організації всіх форм соціальних взаємовідносин сучасного світу.

Узагальнюючий висновок до підрозділу такий: кожне покоління людського співтовариства потребує власного прочитання соціальних енциклік Магістеріуму Католицької Церкви, що дають відповіді на питання розвитку соціального життя в контексті потреби якнайшвидшого подолання кризових явищ сучасної цивілізації (кризи життя — «культури смерті»)[2]. Адекватне розуміння проблем соціокультурного розвитку сприяє формуванню мотиваційної складової діяльності людського співтовариства, дій і вчинків як віруючих, так і людей доброї волі. Концепція прогресивного розвитку соціального життя, запропонована Магістеріумом Католицької Церкви та репрезентована соціальним ученням Йоана Павла II, слугує основою не тільки теоретичного пояснення суперечностей людського співжиття, а й є апробованим імперативом дій і вчинків людини, що спрямовує суспільний поступ у бік нового християнського гуманізму.

4.7. Спокій душі як християнська морально-етична цінність

Згідно з християнським віровченням, повсякденне людське життя проходить у боротьбі між добром (Богом) і злом (дияво-

---

[1] *Папа Франциск*. Апостольське повчання «Радість Євангелія» / Пер. з італ.: О. Бодак / за ред. Тараса Барщевського. — Львів: Свічадо, 2014. — С. 5.

[2] Див.: *Присухин С. И.* Проблема социального развития в энцикликах Его Святейшества Папы Римского (1891—1991 гг.) // Вестник философии и социологии Курского государственного университета. — 2012. — № 1. — С. 119—127.

лом), прекрасним і потворним тощо, а стану душевного спокою, щастя та миру особа досягає через єдність з Богом. Депозитарій біблійної мудрості підтверджує, що стан спокою існував у світі задовго до появи людини й був порушений гріхопадінням Адама та Єви. Гріхопадіння стало початком неспокою людської душі, який отримав різноманітні форми вияву, а відповідно, і різні назви, наприклад, марнота людського життя: «Усі бо її дні лише біль, мука — її клопіт: навіть уночі не спочиває її серце; і це теж марнота» (Проп. 2, 23). Через неправильне користування свободою людина стала на бік гріха, стала жити ілюзіями спокою душі, накопичуючи матеріальні блага і зосереджуючись на хибних тілесних задоволеннях, унаслідок чого замість блаженства, спокою душі й щастя отримала драматичні переживання, страх невпевненості та відчуття нещастя, «бо мої провини голову мою перевищили, немов важкий тягар, що тяжить над мою силу. Смердять, загнивши мої рани від мого нерозуму. Принижений, зігнувшись я вельми, повсякденно сумний ходжу я» (Пс. 38, 5—7). Бо гріх «…іде, бере з собою сім інших духів, гірших від себе, і вони входять і оселюються там, і останнє того чоловіка буде гіршим, ніж перше» (Мт. 12, 43—45). Неспокій душі поглибив духовно недосконале спілкування: «язика ж ніхто з людей не може вгамувати: він — зло, що спокою не знає, наповнений смертельною отрутою» (Як. 3, 8).

У проповіді Еклезіаста також йдеться про світ, сповнений гріха, який, окрім появи відчуття страху та щоденних переживань, спричинює ще й тривожне очікування смерті, яка видається єдиним способом подолання виснажливої марноти життя: «Хоч би прожив той дві тисячі років та щастя не знав, — хіба не всі в одне простують місце? Вся праця чоловіка лиш для рота, та бажань його все одно не виконати» (Проп. 6, 6—7). Відсутність спокою душі не дає людині осягнути істинний зміст подій, які відбуваються в її особистому житті: «Тоді побачив я, розглянувши всі діла Божі, що ніхто не може збагнути діл, які діються під сонцем. Якби чоловік не силкувався, не може їх дослідити. Та й мудрий теж, навіть коли думає, що знає, не може їх дослідити» (Проп. 8, 17).

Святе Письмо аргументує тим, що людське життя містить періоди спокою, радості, гармонії та оптимізму, настання яких залежить від використання людиною внутрішньої свободи (Бог лишив людину в «руці свого власного рішення» (Сир. 15, 14), і тому вона відповідає за обраний шлях гріховності або праведності). Панування гріха спонукає людину до драматичних переживань, до непоборного страху за власне й чуже життя, що робить

неспокій душі (відчуття нещастя, смутку, утрати сенсу життя тощо) постійним. Натомість шлях праведності та покаяння стає способом подолання «структури гріха», перетворення неспокою душі, страху, смутку на спокій, оптимізм, радість, щастя.

Неспокій душі, страх і смуток є не вічними, а тимчасовими явищами, що не можуть постійно руйнувати душу, позаяк людське життя залежить тільки від милосердя Божого. Біблія повчає, що праведність (істинна віра, надія та любов) роблять реальною присутність Бога в душах вірних — «живе Христос у мені» (Гал. 2, 20). Отже, освячена Богом душа має підстави перемогти гріх і нещастя. «Сказав я вам це, щоб ви мали в мені мир. У світі страждатимете. Та бадьортеся! Я бо подолав світ» (Йо. 16, 33). Ті, хто всупереч усім негараздам життя невідступно рухається до мети (Євр. 4, 11), знайдуть досконалий спокій від усіх своїх справ (Одкр. 14, 13) під захистом правдивого спілкування з Богом (Одкр. 7, 14—17).

Боротьба за спокій душі, щастя й мир збігається із змістовними характеристиками культури життя, яка поряд з грандіозним за своїм масштабом завданням — захисту й розвитку людського життя в світі — опікується й окремо взятою людиною, бо «ліпше повна жменя спокою, аніж дві пригорщі, повні труду та гонитви за вітром» (Проп. 4, 6). Усупереч трагізму марноти життя (як прояву «культури смерті») вірні мають можливість відчути присутність Бога в житті через покаяння та праведність, а отже, поновити спокій душі, дотримуючись заповідей Божих.

Прикладом відновлення спокою душі може бути дотримання заповіді відпочинку після виснажливої праці. Згідно зі Старим Завітом, Господь відпочивав після створення світу й своїм відпочинком освятив і благословив суботу: «Сьомого дня — субота відпочинку від праці, святість для Господа» (Вих. 31, 15). Традицію святкування суботи католицизм доповнює освяченням неділі, що нагадує про факт нового творіння, започаткованого воскресінням Ісуса Христа. Другий Ватиканський Собор у Конституції про святу літургію «Sacrosanctum Concilium» («Священний Собор», 04.12.1965 р.) аргументував, що «за апостольською традицією, яка бере свій початок від самого таки Воскресіння Христового, Церква святкує кожного восьмого дня пасхальне таїнство, що його слушно називає Господнім Днем, або неділею»[1]. Згідно із заповіддю, Господній День — неділя

[1] Конституція про святу літургію «Священний Собор — Sacrosanctum Concilium» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 47.

— «є першочерговим святковим днем, що його дається побожним вірним і й настоюється на те, щоб він став також днем радости й відпочинку від праці. Інших не можна ставити вище неї, хіба що й справді вони є дуже важні, бо вона є підставою і ядром всього літургійного року»[1]. Християни в святковий день — неділю, — крім обов'язків брати участь у службі Божій, повинні утримуватися від роботи й занять, які перешкоджають вшануванню Бога, радості, властивій дню Господньому та відпочинку духовному і фізичному.

Катехизм Католицької Церкви відповідно до Пастирської Конституції «Gaudium et Spes» зазначає, що святкування неділі сприяє тому, що всі вірні після відповідальної праці можуть «втішатися достатнім відпочинком і дозвіллям для плекання життя сімейного, культурного і релігійного»[2]. Таким чином, незважаючи на потреби економічної доцільності, світська влада повинна подбати про забезпечення громадянам вільного часу, призначеного для відпочинку та вшанування Бога. У пошануванні релігійної свободи й спільного добра всі християни мають визнавати неділю та дні церковних свят законними святковими днями. Вірні повинні подати всім публічний приклад молитви, пошани та радості і захищати свої традиції як цінний внесок у духовне життя людського суспільства[3].

Йоан Павло II наголошував на тому, що відпочинок є не тільки потребою душі, а й природним правом людини. Зокрема, у «Laborem Exercens» він аргументував це тим, що важливою ділянкою «суспільних повинностей, які мають на меті забезпечити життя і здоров'я робітників та їхніх сімей», є здійснення обов'язкового й гарантованого права на відпочинок: «мова тут головно про регулярний щотижневий відпочинок, який охоплює принаймні неділю; крім того ж і про довший відпочинок, тобто на відпустку раз на рік або кілька разів у році протягом коротшого часу»[4]. У «Centesimus Annus» Понтифік ставить запитання до

---

[1] Конституція про святу літургію «Священний Собор — Sacrosanctum Concilium» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 47.

[2] Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. — С. 505.

Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 585.

[3] Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. — С. 504.

[4] *Іван Павло II.* Енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II «З праці своєї — Laborem Exercens». — Львів: Місіонер, 2008. — С. 55.

очільників влади, від відповіді на яке залежить здійснення прав людини, зокрема права на відпочинок. «Варто запитати, чи існуюче законодавство і дійсність промислово розвинених суспільств справді забезпечують належним чином реалізацію цього засадничого права — права на відпочинок у недільний день»[1].

Про непересічне значення святкування неділі (через призму воскресіння як основи християнської Літургії) розмірковував і Папа Венедикт XVI у книзі «Нова пісня Господеві. Віра в Христа та літургія в наш час»[2]. «Воскресіння означає, що Бог могутніший від гріха і Він остаточно каже: «Це добре». … Воскресіння — це початок теперішнього, яке більше не скінчиться… Євхаристія — це теперішнє Воскреслого, який у цьому символі і самозреченні постійно віддає Самого Себе і таким чином є нашим життям. … Якщо віра у воскресіння зберігає свою новозавітну цілісність і конкретність, то неділя, сенс неділі не може замикатися лишень в історичному, в історії християнської спільноти та її Пасхи. Тут задіяна матерія, задіяне сотворення, перший день, який християни водночас називають восьмим: відновленням усього»[3]. А в підрозділі «Культура вихідного дня та християнська неділя» Венедикт XVI стверджував, що недільна літургія має відкрити вірним новий вимір буття «присутність того, чого не можна знайти деінде, Богоявлення, Таїнство, а в ньому Боже схвалення, яке панує над буттям і яке єдино спроможне покращити наше життя, щоби ми раділи ним, незважаючи на всякі хвилювання і страждання…»[4]. Показником спокою душі під час здійснення заповіді відпочинку, на думку Венедикта XVI, стає радість[5].

Відчуття особистої значущості, впевненості, дарування й прийняття любові, які характеризують переживання радості, супроводжують віруючу людину під час здійснення християнських заповідей і таїнств. Венедикт XVI повчав, «коли Таїнство зберігає свою безумовність і верховенство над усіма суспільними потребами і над усіма намірами будови психіки, воно будує спільноту і прино-

---

[1] *Іван Павло II*. Сотий рік (Centesimus Annus). Енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II з нагоди сотої річниці енцикліки «Rerum Novarum». — К.: Кайрос, 2001. — С. 25.

[2] *Йосиф Рацінґер* (*Венедикт XVI*). Нова пісня Господеві. Віра і Христа та Літургія у наш час : Пер. з нім. Н. Голованової-Романів. — Жовква: Місіонер, 2011. — 264 с.

[3] Там само. — С. 101.

[4] Там само. — С. 118—119.

[5] Зазвичай поняття «радість» використовують для позначення позитивного психоемоційного стану, який пов'язаний не лише із задоволенням особливо нагальної потреби (наприклад відпочинку), а й з результатом від докладених для досягнення соціально значущої мети зусиль, що для віруючої людини є безкорисливим служінням своїй церкві.

сить радість людині»[1]. У своїй Промові до молоді (18.08.2005 р.) Венедикт XVI послуговувався поняттям «радість» як свідченням ефективності євангелізаційного процесу, позаяк «зустріч з Христом дасть вам можливість внутрішньо пережити радість Його живої і життєдайної присутності, щоб потім свідчити її усім навколо себе. … Нехай ваша зустріч у цьому місці буде першим знаком проповідування Євангелія через свідчення вашої поведінки і вашої радості життя»[2]. Саме в такій площині (радість як процес позитивного емоційного переживання, який не може бути лімітований часовими рамками) проходить розмежування теологічного й психологічного визначення цього поняття.

Папа Франциск також виокремлює поняття «радість» як засадниче. Як уже зазначалося, перше апостольське послання Папи отримало назву «Радість Євангелія». Розмірковуючи над змістом поняття «радість», Понтифік акцентує увагу на тому, що «радістю Євангелія наповнюється серце й усе життя кожного, хто зустрічає Ісуса. Ті, які приймають його спасіння, звільняються від гріха, смутку, внутрішньої порожнечі, ізольованості. Там, де є Ісус Христос, завжди народжується і наново оживає радість»[3]. Папа запрошує людей поновити особливу зустріч з Ісусом Христом, «чи принаймні дозволити, щоб Він сам прийшов нам на зустріч, закликаю шукати Його щодня безупинно … Ніхто не має підстав думати, що це запрошення його не стосується, адже «нікого не оминає радість, яка приходить від Господа»»[4]. Радість від спілкування з Богом визначає життєвий стиль окремої людини й позитивно впливає на зміст соціальних взаємовідносин загалом. Ось чому Папа констатує: «Необхідно прийняти в щоденній роботі за правило те, до чого нас закликає слово Боже: «Радуйтеся завжди у Господі; знову кажу: Радуйтеся» (Флп. 4, 4)»[5]. Загалом у повчанні озвучується запрошення вірним рухатися до нового етапу євангелізації, позначеного відчуттям радості, щоб показати шлях, яким має йти Церква найближчі роки[6]. Останнє повною мірою стосується розбудови в людському житті нової культури

---

[1] *Йосиф Рацінґер* (*Венедикт XVI*). Нова пісня Господеві. Віра і Христа та Літургія у наш час : Пер. з нім. Н. Голованової-Романів. — Жовква: Місіонер, 2011. — С. 116.

[2] *Венедикт XVI* (Рацінґер Йосиф). Божа революція : Пер. з італ. о. Климентія Василя Стасіва, ЧСВВ. — Жовква: Місіонер, 2009. — С. 48.

[3] *Папа Франциск*. Апостольське повчання «Радість Євангелія» : Пер. з італ.: О. Бодак / За ред. о. Тараса Барщевського. — Львів: Свічадо, 2014. — С. 5.

[4] Там само. — С. 6.

[5] Там само. — С. 19.

[6] *Папа Франциск*. Апостольське повчання «Радість Євангелія» : Пер. з італ.: О. Бодак / За ред. о. Тараса Барщевського. — Львів: Свічадо, 2014. — 220 с.

життя всупереч тим небезпекам, що визначають зміст поняття «культури смерті».

Таким чином, спокій людської душі, відсутність страху перед життям — це не тільки відтворення дій і вчинків Бога в житті особи, а й водночас набуття нею істинної свободи (святості) через відповідальне виконання обов'язків перед Богом, собою та іншими людьми. Спокій душі — це свято, оптимізм, радість, переддень усезагального щастя, яке може здійснитися тільки в умовах відновленої єдності з Богом.

4.8. Щастя як християнська морально-етична цінність

Відомо, що поняттям «щастя» у філософській антропології позначають такий стан людського буття, у якому людина отримує щонайбільше задоволення від реалізації своїх матеріальних чи духовних потреб. Філософська рефлексія щастя розпочинається з узагальнення моральної практики[1]. В античній культурі щастя тлумачили суперечливо, спочатку як стан, тотожний насолоді (епікуреїзм), згодом як показник внутрішньої незалежності людини від зовнішніх обставин, що визначається ступенем реалізації духовних потреб (апатія, атараксія тощо), але домінуюче пояснення зводилося до того, що щастя є результатом духовного (морального) самовдосконалення людини. Загалом античний світ запропонував розуміння щастя як мети людського існування, як досягнення окремо взятої особи (сума реалізованих доброчинностей).

Християнська традиція Середньовіччя тлумачила щастя як отримання людиною повного задоволення від життя через його ототожнення зі станом блаженства, хоча за змістовними характеристиками ці поняття (щастя та блаженство) відрізняються одне від одного. Розкриття змісту поняття «щастя» відбувалося за допомогою таких субординованих понять, як «спокій», «радість», «благословення», «праведність», «спасіння» тощо. Уважалося, що вони тією чи іншою мірою відбивають зміст поняття «щаслива людина», на відміну від протилежного стану — «нещаслива людина»[2]. Християнські богослови наголошували на можливості отримання щастя в результаті подолання суперечностей людського життя, щоб не просто «мати» щастя, а «бути» щасливим (у

---

[1] Філософський енциклопедичний словник. — К.: Абрис, 2002. — С. 729.

[2] Словарь библейского богословия / Под ред. Ксавье Леон-Дюфура и Жана Люпласи, Августина Жоржа, Пьера Грело, Жака Гийе, Марка-Франсуа Лакана : Пер. с франц. — К.: Кайрос, 2003. — С. 71.

результаті своїх дій і вчинків). Теоретики богослов'я стали використовувати поняття «щастя» для позначення такого стану людського життя, який є бажаним і цінним сам по собі, а не є засобом для чого-небудь іншого[1].

Старозавітна традиція давала підстави тлумачити щастя як нагороду, яку праведна людина отримує ще за земного буття (в той час характеристиками щастя слугували кількість дітей, здоров'я, безпека). У Новому Завіті ідеалом щасливої людини став образ Ісуса Христа, який, виконавши волевиявлення Бога, здійснив ідеал блаженства. Власне, ідеал блаженства заперечує гріхи повсякденного людського життя, налаштовує на повне подолання особистої гріховності, яка не дає змоги людині бути разом з Богом (навіть через добровільне прийняття смерті). Згідно зі Святим Письмом, ті люди, які виконують волю Бога, мають можливість отримати стан блаженства ще за земного життя і вже гарантовано після смерті в межах Царства Небесного — «нема такого, хто, кинувши свій дім, або братів, або сестер, або матір, чи батька, або дітей, або поля — ради мене та ради Євангелії, — не дістав би сторицею тепер, у цьому часі, посеред голосіння, — домів, братів, сестер, матерів, дітей і піль, — і в майбутньому віці життя вічне» (Мк. 10, 29—30). Отже, щастя стає предметом земного існування людини, хоча й не до кінця завершеним, щонайбільше щастя можливе тільки в межах Царства Небесного. Т. Аквінський доводив, що істинним щастям для людини є здійснення блаженства, яке гарантує повну єдність людини й Бога[2]. Інакше кажучи, людське щастя полягає в отриманні людиною максимально можливого задоволення від здійснення людського життя[3], ототожнюючи його зі станом блаженства.

Магістеріум Церкви акцентує на тому, що визначальним у розумінні поняття «щастя» є співвідносне поняття «блаженство», змістовні характеристики якого еволюціонували від біблійного

---

[1] Католическая энциклопедия. — Т. IV. Р—Я. — М.: Научная книга; Изд-во Францисканцев, 2011. — С. 1191.

[2] *Фома Аквинский*. Сумма теологии. — Т. IV. Вопрос 3. Что есть счастье [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://azbyka.ru/otechnik/konfessii/summa-teologii-tom-4/4, вільний. Назва з екрана. — Мова рос.

[3] У Нові та Новітні часи світська філософія також виокремила принцип задоволення як основу щастя (Д. Юм, І. Бентам, Дж. Мілль, Б. Рассел та ін.), понад те, включила сферу соціального буття до його змісту (максимум соціального задоволення за мінімуму особистого страждання). І. Кант стверджував, що щастя є результатом повного задоволення людських потреб (позаяк таке завдання є невирішальним для всіх людей, то, на думку Канта, його вирішити може лише Бог). І. Кант уважав, що повне щастя є поняттям бажаного (нездійсненного для людей), власне ця бажаність і нездійсненність є основою моралі. Сучасна антропологічна філософія по-новому прочитала проблематику щастя, акцентувавши на існуючих перешкодах досягнення особистого щастя («криза особистості», «екзистенційна дихотомія», «фрустрація» тощо).

до сучасного неотомістського тлумачення. У найширшому та універсальному значенні християнське поняття «блаженство» стає еквівалентом людського щастя (від небесного до земного змісту й навпаки). Заповіді блаженства стають центральним пунктом Новоєвангельських історій, а озвучення цих заповідей Ісусом Христом у Нагірній проповіді подається християнам як концентроване вчення про досягнення морально-етичної досконалості, тобто вчення про шляхи та гарантії найвищої нагороди вірним за наслідування ідеалів християнського віровчення.

Святе Письмо містить два варіанти (аспекти) тлумачення змістовних характеристик поняття «заповіді блаженства» (від Матея і від Луки). Відомо, що блаженні заповіді від Матея налічують дев'ять позицій (Мт. 5, 3—11), а від Луки — чотири в поєднанні з чотирма попередженнями тим, хто не заслуговує блаженства (Лк. 6, 20—23.24—26). З часом до озвучених заповідей Блаженства Матеєм були додані інтерпретації, що виокремлюють переваги духовного начала. Наприклад, окрім заповідей блаженства, озвучених у Нагірній проповіді (від Матея), «Блаженні вбогі духом, бо їхнє Царство Небесне» (Мт. 5, 3) існують й інші заповіді. «Блаженні ті, що слухають Боже слово і його зберігають» (Лк. 11, 28), ті, хто залишаються вірними Господу як вірний слуга своєму панові (Лк. 12, 43; Мт. 24, 46), а також ті, хто активно очікує Його приходу — «Щасливі ті слуги, що їх він, прийшовши, застане невсипущими!» (Лк. 12, 37). Блаженною (щасливою) Біблія називає Діву Марію, яка повірила словам архангела Гавриїла, що став провісником народження Ісуса Христа, «щаслива та, що повірила, бо здійсниться сказане їй від Господа» (Лк. 1, 45). Блаженним називає Ісус Святого Петра, якому Отець Небесний відкрив правду про Ісуса Христа: «Щасливий ти, Симоне, сину Йонин, бо не тіло і кров це тобі відкрили, а Отець мій небесний» (Мт. 16, 17). Блаженними називають тих, хто особисто не бачив Христа, але повірив у Нього: «І каже йому Ісус: Побачив мене, то й віруєш. Щасливі ті, які, не побачивши, увірували!» (Йо. 20, 29).

Отці Церкви наголошували на значенні соціального змісту заповідей блаженства. На їхню думку, вони адресовані бідним і нужденним, тим, хто страждає, кого переслідують і хто потребує допомоги, водночас підкреслюється їх соціально-етичне значення. Так, Амвросій Медиоланський заповіді блаженства пов'язував з християнськими чеснотами — поміркованість з убогістю духу й чистотою серця, справедливість з милосердними вчинками, благорозумність з оплакуванням своїх гріхів і прагненням примирення з Богом, мужність з терпінням. Св. Авґустин заповіді

блаженства співвідносив з дарами Святого Духа — любов'ю та миром, які підносять людину, дають їй змогу з'єднатися з Богом, аби «засмакувати в своєму щасті й своєму спокої» — отримати блаженство[1]. Катехизм Католицької Церкви виокремлює заповіді блаженства від Матея:

«Блаженні вбогі духом, бо їхнє Царство Небесне.

Блаженні тихі, бо вони успадкують землю.

Блаженні засмучені, бо будуть утішені.

Блаженні голодні та спраглі справедливости, бо вони насситься.

Блаженні милосердні, бо вони зазнають милосердя.

Блаженні чисті серцем, бо вони побачать Бога.

Блаженні миротворці, бо вони синами Божими назвуться.

Блаженні переслідувані за правду, бо їхнє Царство Небесне.

Блаженні ви, коли вас будуть зневажати, гонити та виговорювати всяке лихо на вас, обмовляючи мене ради.

Радійте й веселіться, бо нагорода ваша велика на небі» (Мт. 5, 3—12).

Католицьке богослов'я акцентує увагу на тому, що дотримання вірними заповідей блаженства робить реальною милосердну любов Ісуса Христа до всіх людей, водночас заповіді окреслюють «покликання вірних, залучених до слави Його страстей і Воскресіння; вони висвітлюють діяння і вчинки, притаманні християнському життю; вони є парадоксальними обітницями, які підтримують надію у стражданнях, вони сповіщають про майбутні винагороди, які отримають вірні, їх початок вже існує (приклад Діви Марії та всіх святих)»[2]. Заповіді відповідають природному прагненню людей до щастя[3]. Заповіді блаженства розкривають змістовні характеристики богословського тлумачення щастя як

---

[1] *Святий Августин*. Сповідь : Пер. з латин. Ю. Мушака; Післям. С. Здіорука. — К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2008. — С. 268—269.

[2] Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. — С. 413.

[3] Зокрема св. Августин земне щастя також тлумачив через присутність Бога на Землі: «Як же я шукаю Тебе, Господи? Шукаючи Тебе, Тебе, Бога мого, я шукаю блаженного життя. О, коли б я міг знайти Тебе, щоб жила душа моя! Бо тіло моє живе з моєї душі, а душа моя з Тебе, якщо я шукаю блаженного життя… Чи блаженне життя — це те, якого прагнуть усі, і взагалі немає нікого, хто б не сподівався на нього? Де ж вони його пізнали, що так прагнуть його? Де його побачили, що так полюбили? Немає сумніву, що ми його маємо. Але як? Я не знаю. Є якась міра блаженства, володіння якою достатнє для того, щоб бути блаженним; інші ж бувають блаженними тільки в надії. Вони мають менше щастя за тих, хто справді стали блаженними, але водночас вони щасливіші за тих, хто ще не блаженний і не має надії на блаженство» // *Святий Августин*. Сповідь : Пер. з латин. Ю. Мушака; Післям. С. Здіорука. — К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2008. — С. 187—188.

реалізованої мети життя християн і цілей їхньої діяльності та вчинків[1].

Божий заклик до блаженства, на думку Отців Церкви, адресований кожній людині незалежно від того, віруюча вона чи ні. Дотримання заповідей блаженства робить віруючих людей «учасниками Божої природи» (2 Пт. 1, 4). Ось чому апостол Петро також закликав: «і тому саме докладіть усі ваші старання і зрощуйте у вашій вірі чесноту, а в чесноті — пізнання, у пізнанні — стриманість, у стриманості — терпеливість, у терпеливості — побожність, у побожності — братолюбство, у братолюбстві — загальну любов» (2 Пт. 1, 5—7). Завдяки дотриманню заповідей блаженства людина поєднується з Ісусом Христом, вона приймає страждання як добро, так, як його приймав Христос, «щоб разом з ним і прославитися» (Рим 8, 17) й отримати життя вічне. На останньому наголошував Йоан Павло II в енцикліці «Veritatis Splendor», коли говорив, що «кожне Блаженство обіцяє, у властивій для себе перспективі, саме те «добро», яке відкриває людину до вічного життя, мало того, є самим вічним життям»[2].

Заповіді не пов'язані з якимось певними правилами поведінки. Вони, на думку Папи, стосуються внутрішньої настанови та вихідних життєвих почуттів і не збігаються точно із заповідями. Водночас, не можна сказати, що Блаженства та Заповіді цілком розмежовані або протилежні одні одним, — тому що як Заповіді, так і Блаженства стосуються блага і вічного життя. «Нагірна проповідь розширює Заповіді та вказує, що вони спрямовані до досконалості блаженств. Останні є радше обітницями, з яких непрямо випливають також нормативні вказівки стосовно морального життя. У своїй первинній глибині Блаженства є своєрідним автопортретом Христа, і саме тому вони є запрошуванням до наслідування Його та до поєднання власного життя з Ним»[3]. Ісус Христос — це «справді той, хто шукає і закликає кожну людину до спасіння і повного щастя» (2)[4]. Єдність з Богом гарантує віруючим людям щастя, отримання задоволення й радості від Богом

---

[1] Докладніше про змістовні характеристики заповідей блаженства див.: *Канталамесса Раньєро*. Євангельські блаженства. Вісім сходинок до щастя : Пер. з італ. Т. Курилець, А. Гах. — Львів: Свічадо, 2013. — 136 с.

[2] *Йоан Павло II*. Енцикліка Veritatis Splendor Верховного Архієрея Папи Йоана Павла II до всіх єпископів Католицької Церкви про деякі фундаментальні питання морального вчення Церкви. — К.: Кайрос, 2013. — С. 22—23.

[3] Там само.

[4] *John Paul II*. General Audience. Wednesday, 23 August 2000 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/-audiences/2000/documents/hf_jp-ii_aud_20000823_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

даного життя, а в самому процесі відновлення втраченої єдності розкривається істинний сенс буття людини як особи.

Катехизм Католицької Церкви містить положення, згідно з яким дотримання заповідей блаженства допомагає віруючій людині зробити моральний вибір між добром (життям) і злом (смертю). Здійснення бажаного й необхідного через заповіді блаженства дає змогу йти шляхом самоочищення душі від злих схильностей і понад усе шукати єдності з Богом. Зміст заповідей блаженства дає можливість стверджувати, що «справжнє щастя — це не багатство чи добробут, не людська слава чи влада, ні жодна людська справа, якою корисною вона б не була, — чи то наука, чи техніка, чи мистецтво, — ні жодне творіння, лише Бог один, що є джерелом усякого добра і любові»[1]. Розвиваючи настанови Католицької катехизи, Папа Франциск додає, що повне людське щастя — це не феномен потойбічного світу, «Бог бажає щастя своїм дітям і на цій землі, хоч вони покликані до повноти щастя у вічності, адже Він створив усе «нам для вжитку» (1 Тм. 6, 17), для вжитку всім»[2]. Щастя віруючої людини — це відчуття єдності з Богом, воно перевищує можливості людського розуму і людської сили, воно є безкорисливим і надприродним дарунком від Бога.

Отже, Заповіді блаженства, Декалог (Десять Заповідей), Нагірна проповідь та апостольська катехиза описують шляхи, які ведуть до вічного щастя як блаженства в омріяній вірними «Цивілізації Любові». Соціальне Вчительство Церкви в особі Пап Римських закликає християн, а поряд з ними й людей доброї волі своєю культурою життя щоденно, крок за кроком виборювати спокій душі та щастя, йти до них, послуговуючись підтримкою благодаті Святого Духа.

4.9. Рекомендовані принципи соціальної практики в системі культури життя

Філософія користується терміном «принцип» для позначення первоначала, що лежить в основі певної сукупності фактів, теорій, науки загалом. Філософський словник поняття «принцип» визначає як внутрішнє переконання людини, практичні, теорети-

---

[1] Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. — С. 414.

[2] *Папа Франциск*. Апостольське повчання «Радість Євангелія» : Пер. з італ.: О. Бодак / За ред. о. Тараса Барщевського. — Львів: Свічадо, 2014. — С. 142—143.

чні засади, якими людина керується в соціальному житті та в різноманітних площинах суспільної практики[1]. У сфері культури цим поняттям послуговуються для позначення вимог до міжлюдської комунікації, способу творення, здійснення чого-небудь, аргумента доведення та спростування, моральної норми, що визначає дію або вчинок особи.

Розмірковуючи над вирішенням суперечностей соціокультурного розвитку, Соціальне Вчительство пропонує до використання апробовані історією принципи соціальної практики, зміст яких відповідає соціальному вченню Католицької Церкви, сподіваючись на те, що вони стануть реальним механізмом утвердження фундаментальних цінностей християнської культури. Пропагується стратегічна ідея, згідно з якою християни, а разом з ними люди доброї волі мають шанс подолати найнебезпечніші виклики кризової цивілізації («культури смерті»), послуговуючись для цього системою морально-етичних цінностей християнства невід'ємно від принципів соціальної практики, перевірених досвідом Святого Письма в вирішенні суперечності між добром і злом в сфері соціального буття.

Окреслюючи змістовні характеристики поняття «принцип», Катехизм Католицької Церкви пояснює, що принципи необхідні для обмірковування віруючими людьми власної та суспільно значущої практики, з них виводять критерії для судження й поради для дій і вчинків[2]. У четвертому розділі «Принципи соціальної доктрини Церкви» Компендіуму соціальної доктрини Церкви виокремлюють положення, згідно з яким принципи, «виражаючи повну істину про людину, істину, що її осягнув розум і віра, — є результатом "зустрічі євангельського послання і його вимог, які зводяться до найвищої заповіді любити Бога й ближнього та дотримуватися справедливості, з проблемами, що виникають у суспільстві"»[3]. Принципи соціальної практики мають універсальний зміст, позаяк вони віддзеркалюють особливості соціального життя загалом і життя окремо взятої особи, вони «незмінні в часі і універсальні за змістом, тому Церква вказує на них як на перші і основні орієнтири в тлумаченні і оцінці соціальних явищ; вони необхідні для розробки критеріїв розпізнання і суспільної взає-

---

[1] Філософський словник / За ред. чл.-кор. АН УРСР В. І. Шинкарука. — К.: Головна редакція Української Радянської Енциклопедії Академії наук Української РСР, 1973. — С. 525.

[2] Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. — С. 552.

[3] Компендіум соціальної доктрини Церкви. — К.: Кайрос, 2008. — С. 109.

модії у всіх сферах»[1]. Принципи, які виокремлює Соціальне Вчительство Церкви, — це «перше формулювання істини про суспільство, яка випробовує кожне сумління й запрошує до співпраці з іншими в правді та спільній відповідальності за всіх… принципи мають глибоке моральне значення, оскільки стосуються найважливіших організаційних засад життя в суспільстві»[2]. Їх морально-етичне підґрунтя дає підстави говорити про те, що вони виявляються на всіх рівнях суспільного життя як у діях і вчинках окремих осіб, так і в діяльності державних і суспільних інституцій, репрезентованих законами, звичаями та громадянськими структурами, які здатні, своєю чергою, впливати й мотивувати дії та вчинки віруючих, а поряд з ними і людей доброї волі[3]. У енцикліці «Centesimus Annus» Йоан Павло II зазначав, що соціальне послання Євангелія, а отже, і спосіб реалізації принципів соціальної практики, не має залишатися для Церкви теорією, а має «стати насамперед основою і спонукою до дій»[4]. Інакше кажучи, принципи соціальної практики мають бути не просто пропонованими, а реалізованими (мають отримати своє логічне завершення) у безпосередніх діях і вчинках християн, а також бути пропаговані серед людей доброї волі.

Залученість до соціальної діяльності, з огляду на запропоновані Церквою принципи соціальної практики, що віддзерклюють трансцендентні основи соціального життя, дає підстави говорити, що принципи є як висхідною передумовою, так і кінцевою метою розвитку людського співжиття загалом. Як уважає Магістеріум Церкви, у такий спосіб принципи соціальної практики визначають вектор розвитку соціально-культурного прогресу сучасної цивілізації. Рекомендовані принципи мають здійснюватися суб'єктами соціальної дії та вчинків як конкретний «ідеал» (ціль, мета), до якого мають прагнути всі християни, а поряд з ними й люди доброї волі. Ураховуючи вимоги культури життя, Соціальне Вчительство виокремлює такі принципи соціальної практики, як спільне благо, універсальне призначення благ, субсидіарність, солідарність. По-особливому в сучасному світі актуалізується принцип діалогізму.

---

[1] Компендіум соціальної доктрини Церкви. — К.: Кайрос, 2008. — С. 110.
[2] Там само. — С. 110.
[3] Там само. — С. 111.
[4] *Іван Павло II*. Сотий рік (Centesimus Annus). Енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II з нагоди сотої річниці енцикліки «Rerum Novarum». — К.: Кайрос, 2001. — С. 95.

4.9.1. Принцип спільного блага

Не секрет, що здійсненння принципу спільного блага Соціальне Вчительство Церкви кваліфікує як чи не найважливішу передумову становлення й розвитку культури життя в сучасному світі. В енцикліці «Redemptor Hominis» Йоан Павло II підкреслював, що кожна людина повинна відчувати обов'язок щодо спільного блага (спільного добра), який допомагає становленню «сумлінних громадян» у державі, водночас такий само обов'язок несе й держава: «…Церква завжди повчала, що першим обов'язком влади є необхідність піклування нею про спільне благо всього народу; звідси походять основні права самої влади» (17)[1]. Загалом принцип спільного блага подається Магістеріумом Церкви як головний спосіб подолання суперечності між спільним та особистісним призначенням благ.

Провідна роль та основоположне значення спільного блага були обґрунтовані свого часу Томою Аквінським, який говорив про те, що людина наближається до своєї кінцевої мети через пізнання та любов Бога[2]. І хоча кожна людина має власну роль і призначення в світі (мету життя), це не виключає взаємодії окремих осіб заради отримання спільного блага. Потреба більшості людей у взаємодопомозі співвідноситься зі спільним прагненням до «кінцевої мети» — отримання блаженства, тому істинне людське співтовариство — це не просто механічна сума окремо взятих осіб, які захищають приватні інтереси (позаяк думки людей про їхню «кінцеву мету» відрізняються), а навпаки, воно є результатом волевиявлення Бога, який у такий спосіб утверджує спільне благо (один з виявів блаженного життя), до якого рухається людське співтовариство загалом. Як стверджував Т. Аквінський, навіть ті, хто відмовляються від того, у чому полягає їхню кінцева мета, тобто грішать, усе одно прагнуть до неї, але «вони прямують до неї невірним шляхом»[3].

В іншій богословській інтерпретації, наприклад у Душпастирській Конституції «Gaudium et Spes» (у підрозділі «Спільне бла-

---

[1] *John Paul II*. Supreme Pontiff Encyclical Letter Redemptor Hominis to his Venerable Brothers in the Episcopate, the Priests, the Religious Families, the Sons and Daughters of the Church and to all men and women of good will at the beginning of His Papal Ministry [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/-hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] *Фома Аквинский*. Сумма теологии. — Том IV. Вопрос 1. О конечной цели человека. Раздел 8. Разделяют ли эту конечную цель все остальные твари? [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://azbyka.ru/otechnik/konfessii/summa-teologii-tom-4/2#sel=99:62,99:76, вільний. Назва з екрана. — Мова рос.

[3] Там само.

го»), цей принцип визначають, послуговуючись формулюванням Йоана XXIII, поданим спочатку в енцикліці «Mater et Magistra», а потім розвинутим в «Pacem in Terries», як сукупність таких вимог соціального життя, що дають змогу і суспільствам, і окремим його членам повніше та швидше досягти власної досконалості[1]. За словами Йоана XXIII, спільне благо (спільне добро) стосується життя всіх людей: «До цього блага за самою його природою конче причетні всі члени суспільства, хоча і в різний спосіб»[2], воно вимагає розсудливості від кожної окремо взятої особи, а особливо від такої, яка має владу[3].

Катехизм Католицької Церкви логічно продовжує, що зміст спільного блага (спільного добра) розкривають три взаємопов'язані складові: по-перше, спільне благо передбачає повагу до гідності людської особи — «в ім'я загального добра громадські владні структури зобов'язані поважати невіддільні права людської особи»[4]. Це право людини діяти за відповідною нормою власного сумління, скерованою «на захищання приватного життя й на слушну свободу також у справах релігійних»[5]. По-друге, воно налаштовує на захист соціального добробуту й здійснення потреби подальшого розвитку суспільства: «розвиток є підсумком усіх суспільних обов'язків. Особливим способом владі належить право розв'язувати в ім'я загального добра суперечки між різними особистими інтересами»[6]. Влада зобов'язана зробити все необхідне для розвитку соціального життя, забезпечити людей «харчуванням, одягом, помешканням, правом на свобідний вибір життєвого стану, правом на закладання сім'ї, на виховання, на працю, на добре ім'я, на пошану, на відповідну інформацію, на поступовування за правильними засадами людського сумління…»[7]. По-третє, спільне благо утверджує загальне добро шля-

---

[1] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 527.

[2] *Іван XXIII*. Мир на землі. Енцикліка Папи Івана XXIII про встановлення миру між усіма народами в істині, справедливості, любові та свободі — Львів: Свічадо, 2008. — С. 17.

[3] Катехизм Католицької Церкви — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. — С. 447.

[4] Там само.

[5] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 527.

[6] Катехизм Католицької Церкви — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. — С. 448.

[7] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 527.

хом установлення суспільного миру. Інакше кажучи, воно залежить від тривалості та гарантій безпеки з боку державного устрою. Спільне благо передбачає гарантії безпеки з боку справедливої держави людському співтовариству та його окремим членам чесними засобами, які «становлять основу права для законного, особистого і колективного захисту»[1].

Принцип спільного блага утверджується переважно в сфері державної політики, яка стає засобом його реалізації: «Держава повинна захищати загальне добро громадянського суспільства, окремих громадян та посередницьких інститутів»[2]. Це зумовлено тим, що потреба в інтеграції між людьми в суперечливому процесі суспільного розвитку невпинно зростає. Катехизм пропонує положення, згідно з яким «єдність людської родини (в усіх формах спільнот. — Авт.), що об'єднує її члени, які користуються тією природною гідністю, становить універсальне загальне добро»[3]. Усе це вимагає нового змісту в організації спільноти людей, здатної «подбати про різноманітні потреби людей, так у ділянці життя соціального, до якої належить справа прожитку, здоров'я, виховання, праці, як і в деяких конкретних обставинах, які трапляються, наприклад, як потреба підтримати розвиток недорозвинутих народів, зарадити бідуванням розпорошених по цілому світі збігів, підтримати емігрантів та їх сім'ї»[4]. Організація нового рівня людського співжиття стає важливим завданням поряд зі стратегічною потребою захищати й розвивати людське життя в умовах кризи сучасної цивілізації («цивілізації смерті»).

Згідно з Катехизмом Католицької Церкви, спільне благо потребує його практичного здійснення на рівні дій і вчинків окремо взятої особи. Аргументами такого висновку є положення Конституції «Gaudium et Spes», у яких зазначається, що «соціальний лад і його прогрес повинен постійно служити на благо осіб, бо слід, щоб устрій речей підкорявся правопорядкові осіб, а не навпаки, як на це вказав сам Господь, коли сказав, що субота була встановлена для людини, а не людина заради суботи»[5]. Як зауважував Йоан XXIII, «природа того ладу, що панує в людській спільноті, є цілковито безтілесною, адже він спирається на істину; здійсню-

---

[1] Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. — С. 448.

[2] Там само.

[3] Там само.

[4] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 609.

[5] Там само. — С. 527.

ється згідно з настановами справедливості; вимагає одушевлення і вдосконалення через взаємну любов; нарешті, йому слід надавати дедалі людянішої рівноваги, зберігаючи недоторканною свободу»[1]. Заради високої мети досягнення спільного блага «необхідно провести обнову умів і широкі суспільні переміни»[2].

У питаннях досягнення спільного блага Соціальне Вчительство критично ставиться до тези, згідно з якою тільки економіка є джерелом розвитку соціокультурного життя. На думку християнських богословів, система матеріальних благ, а також відповідний світогляд не можуть бути підставою виокремлення лише матеріальної діяльності людини як єдиного джерела соціального розвитку. Свого часу Тома Аквінський також стверджував, що матеріальні («тілесні») блага не мають іншого призначення, крім підтримки фізіологічного існування людини: «справді, буття людини міститься в душі й тілі, та хоча буття тіла залежить від душі, …буття душі людини не залежить від тіла; [навпаки] саме тіло існує заради душі, як матерія — заради форми або іструменти — заради людини, яка приводить їх в дію та за допомогою яких може виконувати свою роботу. Тому всі тілесні блага належать до душевних благ як до своєї мети»[3]. Розумна кількість матеріальних благ є необхідною для нормального життя, але не може бути фетишем для суспільства. Спільне благо не є лише механічною сумою окремих особистісних благ, а є й духовною скарбницею, що враховує внесок кожної особистості та обертає його на дійсну користь усіх. Тільки принцип спільного блага ставить людину на центральне місце, а розподіл матеріальних благ підпорядковується надприродній меті, згідно з якою кожна особа має право на гідне життя.

Спільне благо не обмежує (не підміняє) блага окремих осіб або блага окремих соціальних структур, спільне благо не може бути підмінене окремо взятим благом або його суб'єктивним аналогом. Новітня історія знає безліч прикладів, коли хибне тлумачення спільного блага в соціальному контексті призвело до кризивих явищ в економіці, політиці або культурі (негативний

---

[1] *Іван XXIII*. Мир на землі. Енцикліка Папи Івана XXIII про встановлення миру між усіма народами в істині, справедливості, любові та свободі. — Львів: Свічадо, 2008. — С. 12.

[2] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 527.

[3] *Фома Аквинский*. Сумма теологии. — Том IV, Вопрос 2. Раздел 5. Состоит ли счастье человека в каком-либо телесном благе? [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://azbyka.ru/otechnik/konfessii/summa-teologii-tom-4/3_8, вільний. Назва з екрана. — Мова рос.

досвід тоталітарно-репресивних суспільств — німецького фашизму, сталінізму, «культурної революції» в Китаї тощо). Компендіум соціальної доктрини Католицької Церкви підкреслює, що спільне благо «належить кожному, водночас залишаючись «спільним», оскільки воно неподільне, і досягти, збільшити і зберегти його, зокрема, на майбутнє, можна тільки разом … Спільне благо можна розуміти як суспільний і спільнотний вимір морального добра»[1].

Соціальне Вчительство обстоює положення, згідно з яким суспільство на всіх етапах і рівнях його розвитку має слугувати людині, гарантувати її особисту гідність. «Людина не може віднайти повноту в самій собі, абстрагуючись від того, що вона існує з іншими і для інших»[2]. Такий підхід вимагає від вірних не тільки співіснування в істині Христа, а й здійснення потреби більшості людей жити в істинних формах міжлюдської комунікації невід'ємно від системи дій і вчинків (апробованої соціальної практики), які ґрунтуються на цінностях християнської культури. Таким чином, спільне благо (спільне добро), згідно з вимогами Католицької Церкви, є необхідною передумовою як подальшого поступу соціальних форм життя, так і подолання його кризового стану на шляху до омріяної мети християн — розбудови «цивілізації любові».

Прикладами спільного блага є здійснення вимог щодо облаштування суспільного миру, справедливого розподілу влади в державі, надійної правової системи, охорони довкілля, забезпечення всіх людей необхідними послугами, до яких, безперечно, належать здійснення прав людини (передусім права на життя) і захист її особистої гідності. Головною переумовою здійснення можливості спільного блага Церква вважає створення таких соціальних умов, які дають змогу окремо взятій людині реалізувати свою Богоподібну сутність: «Вимоги спільного блага залежать від соціальних умов певного історичного періоду і тісно пов'язані з повагою до людини, до її цілісного розвитку й основних прав»[3].

Церква покладає на віруючих обов'язки керуватися в конкретних соціально-економічних та інших взаємовідносинах принципом спільного блага: «Кожна людина має сприяти, згідно із власними можливостями, досягненню і розвиткові спільного блага»[4]. Служити спільному благу мають всі вірні, «керуючись не редук-

---

[1] Компендіум соціальної доктрини Церкви. — К.: Кайрос, 2008. — С. 111.
[2] Там само. — С. 112.
[3] Там само.
[4] Там само.

ціоністськими теоріями, які спрямовані на користь окремих осіб, а логікою щонайбільшої відповідальності, що її людина бере на себе. Спільного блага нелегко досягти тому, що воно вимагає здатності до постійних пошуків блага для інших як для самого себе»[1]. Понад те, люди (як віруючі, так і невіруючі) мають право користуватися досягненнями відповідальних соціальних взаємовідносин, що є віддзеркаленням зреалізованого принципу спільного блага. У такому сенсі цей принцип сприяє справедливому розподілу благ, ураховуючи те, що «розподілу створених благ, як відомо кожному, нині заважає найтяжче зло, яке полягає у великій нерівності між жменькою надзвичайно багатих і незліченною кількістю людей, позбавлених власності. Тому необхідно, аби розподіл благ відбувався згідно з нормами спільного блага, тобто соціальної справедливості»[2].

Відповідальність за здійснення принципу спільного блага в соціальній діяльності покладається не лише на окремих осіб — християн, а й на суспільство загалом і конкретний державний устрій. Здійснення цього принципу на загальнодержавному рівні віддзеркалює необхідну й бажану потребу функціонування демократичного устрою держави, цей принцип визначає пошук оптимальних механізмів соціального керування відповідно до потреб конкретної політичної ситуації, адже відомо, що «політична спільнота існує заради отого спільного блага, в якому знаходить своє повне оправдання і ґлузд, і з якого виводить своє первісне і собі властиве право. А спільне благо обнімає суцільність тих соціальних життєвих умовин, в яких люди, сім'ї і товариства можуть повніше і легше здобути свою власну досконалість»[3]. Окрема особа, родина чи соціальна група самі по собі не можуть сягнути повноти розвитку, який дасть змогу жити бажаним і «більш людським життям». Звідси потреба в соціально-політичних інститутах, які мають «забезпечити людей необхідними матеріальними, культурними, моральними та духовними благами. Таким чином, «мета суспільного життя — спільне благо, якого домагаються в конкретних історичних умовах»[4].

---

[1] Компендіум соціальної доктрини Церкви. — К.: Кайрос, 2008. — С. 113.
[2] Там само.
[3] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 594.
[4] Компендіум соціальної доктрини Церкви. — К.: Кайрос, 2008. — С. 114.

Формування людських взаємовідносин на основі принципу спільного блага потребує, щоб демократичні уряди країн виконували покладені на них зобов'язання справедливої гармонізації інтересів різних частин населення дежави[1]. Водночас «необхідно пам'ятати, що в демократичній державі, де рішення звичайно приймається більшістю народних обранців, керівники країни повинні інтерпретувати спільне благо своєї держави, не лише прислухаючись до цієї більшості, але, виходячи зі справжнього блага всіх членів спільноти, включаючи тих, хто становить меншість»[2]. В енцикліці «Sollicitudo Rei Socialis» Йоан Павло II наголосив на існуванні сукупності «негативних чинників, які працюють проти справжнього усвідомлення загального спільного блага та потреби підтримати його»[3]. Такими чинниками він називав «гріх» і «структури гріха»[4]. Для подолання перешкод розвитку людського співтовариства необхідно звертатися до морально-етичних за своєю сутністю рішень — «щораз більшого усвідомлення взаємозалежності між поодинокими людьми й цілими народами»[5]. Йоан Павло II підкреслював, якщо розуміти взаємозалежність як моральну категорію, що визначає специфіку взаємовідносин у людському співтоваристві, то «відповіддю на зрозумілу таким чином взаємозалежність — як моральна і суспільна постава, «чеснота» — є солідарність. …тверде й непохитне рішення присвятити себе спільному благові… благові всіх та кожного, бо ми всі справді є відповідальними за всіх»[6]. У людському співжитті спільне благо — це не абстрактна мета, а соціокультурний феномен, який є результатом використання принципу спільного блага як вищої моральної цінності в житті суспільства загалом й окремої особи зокрема. Інакше кажучи, принцип спільного блага набуває практичної значущості тільки у співвідношенні з конкретними мотивами дій і вчинків особи, які є невід'ємними від потреби універсального спільного блага, до якого належить Бог. «Бог — кінцева мета кожного створіння. За жодних обставин не можна позбавляти спільне благо його трансцендентного виміру, який вивищується над історією, водночас реалізуючи її»[7]. Праг-

---

[1] Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. — С. 448.

[2] Компендіум соціальної доктрини Церкви. — К.: Кайрос, 2008. — С. 114.

[3] *Іван Павло II*. Енцикліка «Sollicitudo Rei Socialis — Турбота про соціальні справи» Вселенського Архієрея Івана Павла II. — Львів: Свічадо, 2011. — С. 48.

[4] Там само. — С. 48.

[5] Там само. — С. 51.

[6] Там само. — С. 52.

[7] Компендіум соціальної доктрини Церкви. — К.: Кайрос, 2008. — С. 114.

матизоване чи вульгарно-матеріалістичне тлумачення спільного блага призводить до того, що воно трансформується в пошук звичайного приватно окресленого добробуту й веде до втрати трансцендентної мети, тобто найглибшої причини свого існування[1].

В енцикліці «Євангелія життя» Йоан Павло II обґрунтовував необхідність і можливість здійснення спільного блага задля майбутнього суспільства через узгодження цивільного права з правом моральним, під яким він розумів «підставове й первинне право кожної людини на життя»[2]. З огляду на це, закони, спрямовані проти людського життя (допускають переривання вагітності, евтаназію), «суперечать не лише благу окремої особи, але й також спільному благу»[3]. Невизнання права на життя заперечує саму можливість здійснити спільне благо і як наслідок, заперечує істинність і моральність законів, які мають служити людині[4]. В умовах поглиблення «кризи людського життя» спільне благо як і спільні зусилля заради її якнайшвидшого подолання не можуть не стати засадничими орієнтирами духовного розвитку суспільства.

Досліджуючи змістовні характеристики поняття «спільне благо», Папа Венедикт XVI зазначив його нерозривність з поняттями «індивідуального добра» й «християнської любові». Він аргументував це тим, що, «окрім добра індивідуального, є добро, яке пов'язується із соціальним життям осіб: спільне добро»[5]. Любити окрему людину означає бажати їй добра й докладати до цього всіх зусиль, тож «бажати спільного добра і докладати зусилля для цього — вимога справедливості і любові»[6]. Венедикт XVI підтвердив актуальність висновків Другого Ватиканського Собору, у яких спільне благо в найширшому значенні визначається як сукупність умов суспільного життя, що дають гарантію окремим громадам самореалізуватися в сфері соціального буття. Загалом спільне благо, як слушно зазначив сучасний науковець Н. Нойхауз, «кориниться в складному сплетінні цінностей, традицій, техні-

---

[1] Компендіум соціальної доктрини Церкви. — К.: Кайрос, 2008. — С. 114.

[2] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 106.

[3] Там само. — С. 107.

[4] Там само. — С. 107.

[5] *Венедикт XVI*. Любов у правді : Пер. з італ. Ор. Дверницького, ЧСВВ — Жовква: Місіонер, 2010. — С. 11.

[6] Там само.

чних, економічних, соціальних, культурних, правових і політичних структур, сплетінні, у якому складно розібратися, але яке у своїй сукупності створює передумови персонального розвитку, а отже, індивідуального добробуту»[1]. Йдеться не тільки про проблеми держави й державного устрою, а й про всі форми існування людського співтовариства. «Таким чином, існує спільне благо сім'ї, університету, підприємства, міста, а рівно й спільне благо держави або співдружності держав»[2]. У такому сенсі вирішується проблема часткового збігу змісту поняття спільного блага та суспільного миру.

Проблемі спільного блага й суспільного миру присвячується підрозділ «Загальне благо і суспільний мир» в енцикліці Папи Франциска «Evangelii Gaudium». Понтифік аналізує змістовні характеристики поняття загального блага й вирішення проблеми суспільного миру через сформульовані ним субординовані принципи: «час важливіший за простір», «єдність важливіша за конфлікт», «дійсність важливіша за ідею», «цілісність важливіша за частину»[3], що «випливають з головних постулатів соціальної доктрини Церкви, які становлять перші основні орієнтири для тлумачення та оцінки соціальних явищ»[4].

Можна зробити узагальнення до зазначеного: Магістеріум Католицької Церкви розуміє принцип спільного блага як чинник суспільного прогресу, а його здійснення подає як передумову подолання «культури смерті» в сучасному світі. Йоан Павло II суголосно стверджував, що позаяк найвищим, єдиним та істинним благом є Бог[5], то це означає, що своєї довершеної форми принцип спільного блага (добра) може набути лише в поєднанні соціальної практики із системою фундаментальних цінностей християнського віровчення. Тільки так може бути реалізоване прагнення всіх людей до спільного блага, справедливості й щастя: «Прагну Тебе, Справедливосте й Невинносте, гарна велична Твоїм сяйвом і незглибимою насолодою. У Тобі безконечний світ і несхвильо-

---

[1] *Нойхауз Н.* Ценности христианской демократии : Пер. с нем. — М.: Республика, 2005. — С. 102.

[2] Там само.

[3] Докладніше про зміст принципів, які «можуть скеровувати розвиток суспільного співжиття і будування народу, в якому відмінності гармонійно поєднані у межах одного спільного устремління» див.: *Папа Франциск.* Апостольське повчання «Радість Євангелія» : Пер. з італ.: О. Бодак / За ред. о. Тараса Барщевського. — Львів: Свічадо, 2014. — С. 166—176.

[4] Там само. — С. 167.

[5] *Йоан Павло II.* Енцикліка Veritatis Splendor Верховного Архієрея Папи Йоана Павла II до всіх єпископів Католицької Церкви про деякі фундаментальні питання морального вчення Церкви. — К.: Кайрос, 2013. — С. 96.

ване життя. Хто входить у Тебе, «входить у радощі Господа свого», і не боятиметься, а почуватиметься якнайкраще в Найвищому Добрі»[1].

4.9.2. Принцип універсального призначення благ

Принцип універсального призначення благ віддзеркалює досвід соціальної практики як результат здійснення принципу спільного блага та його теоретичну інтерпретацію. У пастирській Конституції «Gaudium et Spes» у розділі, присвяченому актуальним питанням соціально-економічного життя (п. 69. «Загальне призначення земських благ»), зазначається, що «Бог призначив землю і все, що на ній, для вжитку всіх людей і народів так, що сотворені блага повинні бути в користуванні всіх, відповідно до слушних норм, і під проводом справедливости, в злуці з любов'ю»[2]. Інакше кажучи, Бог дає людському співтовариству потрібні блага, не забуваючи про всіх нужденних, «аби з них жили всі»[3]. Останнє стає підставою для твердження про універсальне призначення земних благ, а сам принцип універсального призначення благ подається Церквою як основа спільного права на користування всіма необхідними для людини благами. Згідно з цим принципом, кожна людина повинна жити в добробуті, необхідному для її всебічного розвитку.

Правовий контекст принципу універсального призначення благ і специфіку його реалізації в суспільно-економічній та інших різновидах практики розкриває соціальна доктрина Церкви, убачаючи в праві на спільне використання благ перший принцип усього суспільно-етичного устрою[4]. Принцип універсального призначення благ корелює з природним правом, що генетично належить окремо взятій людині «і має пріоритет над будь-яким людським розпорядженням благами, над будь-якою правовою, економічною і суспільною системою чи методом»[5]. Свого часу в енцикліці «Populorum Progressio» Папа Павло VI підкреслював:

---

[1] *Святий Августин*. Сповідь : Пер. з латин. Ю. Мушака; Післям. С. Здіорука. — К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2008. — С. 31.

[2] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 586.

[3] Там само.

[4] *Іван Павло II*. Енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II «З праці своєї — Laborem Exercens» — Львів: Місіонер, 2008. — С. 53.

[5] Компендіум соціальної доктрини Церкви — К.: Кайрос, 2008. — С. 116.

«Усі інші права, хай якими б вони були, зокрема право власності і вільної торгівлі, мусять підпорядковуватися цьому принципові. Вони не мають стояти на перешкоді здійсненню цього права, а навпаки, радше, зобов'язані полегшити його виконання»[1]. Дотримання принципу універсального призначення благ у різних культурних і соціальних умовах вимагає чіткого визначення методів, обмежень і предметного поля.

Універсальне призначення благ покликане стимулювати подальший розвиток гуманітарно наповненої економіки, скерованої моральними цінностями християнської культури. Моральні цінності нагадують про витоки та мету спільного блага — створення солідарного й справедливого світу, у якому матеріальні надбання мають вторинне значення, що не виключає їх позитивного змісту. Позитивний зміст з'являється тоді, коли благо є результатом процесу матеріального й духовного виробництва з використанням існуючого техніко-економічного потенціалу невід'ємно від духовного потенціалу людини (творчої економічної ініціативи, винахідливості, планування тощо), що, зреалізовані людською працею, підвищують добробут усіх людей і народів, запобігають їхній маргіналізації та експлуатації[2]. Принцип універсального призначення благ вимагає спільних зусиль, спрямованих на створення таких соціально-економічних, політичних і культурних умов, які гарантують цілісний розвиток кожної людини й усіх народів загалом, аби всі вони могли зробити внесок у створення більш-менш гуманного й осмисленного світу, «в якому кожен може давати й отримувати і в якому прогрес одних не буде більше ані перешкодою розвитку інших, ані причиною їхнього поневолення» (90)[3].

Про принцип універсального призначення благ було відомо ще з євангельських часів, коли християни пропагували необхідність боротьби вірних з егоїстичною спокусою «мати» блага (одноосібно володіти), навчаючи водночас суспільство й окрему людину долати цю гріховну спокусу за допомогою Божої благодаті[4]. У Новий час неабиякої гостроти набула проблема співвідношення універсального призначення благ і приватної

---

[1] *Павло VI.* Енцикліка «Populorum progressio — Розвиток народів» Вселенського Архієрея Папи Павла VI — Львів: Свічадо, 2011. — С. 15.

[2] Компендіум соціальної доктрини Церкви. — К.: Кайрос, 2008. — С. 116.

[3] Congregation for the doctrine of the faith. Instruction on Christian freedom and liberation «Libertatis Conscientia» [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — режим доступу: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaih_doc_19860322_freedom-liberation_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[4] Компендіум соціальної доктрини Церкви. — К.: Кайрос, 2008. — С. 117.

власності. Йоан Павло II пояснював, що, працюючи і використовуючи свої розумові здібності, людство оволодіває природою, згідно зі своїми потребами та інтересами. «Саме у такий спосіб людина робить своєю певну частку землі, ту, яку здобула власною працею; так постає особиста власність. Звісно, людина не повинна чинити перешкоди іншим у здобутті належної їм частини Божого Дару; навіть більше, люди повинні співпрацювати, аби разом панувати на землі»[1]. Таким чином, приватна власність стає важливою складовою демократично орієнтованої економічної політики, а також гарантією відповідного суспільного устрою.

Соціальне Вчительство визнає, що приватна власність у будь-якій формі виконує універсалізуючу соціальну функцію («приватна власність містить соціальні зобов'язання, які мають невідкладний характер» (III.4)[2]), що є результатом об'єктивного зв'язку приватної власності та спільних благ. «Людина, користуючись цими благами, повинна вважати зовнішні речі, які правно посідає, не тільки як свої власні, але також як спільні, в тому значенні, що вони повинні бути корисними не тільки для себе, але також для інших»[3]. Компендіум Церкви пояснює, що «універсальне призначення благ покладає на їхніх законних власників зобов'язання щодо використання цих благ. Людина не може користуватися своїми благами, незважаючи на наслідки такого використання; вона має діяти не тільки задля власної корисності чи користі своєї родини, а задля спільного блага»[4].

Відомо, що сучасна цивілізація запропонувала людям нові форми матеріальних і духовних благ (досягнення НТР тощо), суперечливий зміст яких не виключає, а навпаки, є підставою їх критичного переосмислення на основі принципу універсального призначення благ. Прикладом слугує міжнародний правовий досвід визначення й закріплення прав власності на нові знання,

---

[1] *Іван Павло II.* Сотий рік (Centesimus Annus). Енцикліка Вселенського архієрея Івана Павла II з нагоди сотої річниці енцикліки «Rerum Novarum». — К.: Кайрос, 2001. — С. 57.

[2] *John Paul II.* Apostolic Journey to the Dominican Republic, Mexico and the Bahamas (January 25 — February 1 1979). Third General Conference of the Latin American Episcopate. Address of His Holiness John Paul II. Puebla, Mexico. Sunday, 28 January 1979 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/-john_paul_ii/speeches/1979/january/documents/hf_jp-ii_spe_19790128_messico-puebla-episc-latam_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[3] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 587.

[4] Компендіум соціальної доктрини Церкви. — К.: Кайрос, 2008. — С. 118.

технології, ноу-хау. Йоан Павло II аргументував це тим, що добробут промислово розвинутих країн спирається вже не на природні ресурси, а саме на нові форми узагальнених благ і відповідних їм форм власності[1]. Отже, доходить висновку Понтифік, «нові технічні і наукові знання слід поставити на службу первинним потребам людини, поступово збільшуючи загальне надбання людства»[2].

Магістеріум Церкви озвучив позицію, згідно з якою справедливий розподіл власності (наприклад, розподіл земельних ресурсів) залишається як ніколи актуальним завданням, зокрема в країнах, що розвиваються, і в країнах, які нещодавно вийшли з тоталітарно-колективістських чи колоніальних систем. У сільській місцевості можливість стати власником землі через механізми ринку праці й кредитування — необхідна умова доступу до спільного блага. Це сприяє не тільки ефективній охороні довкілля, а й створює систему соціальної безпеки, яку можна реалізувати в країнах зі слабким адміністративним ресурсом[3].

Власність на благо надає своєму суб'єкту низку об'єктивних переваг: кращі умови життя, упевненість у майбутньому, широкі можливості вибору. Водночас, власність може викликати оманливі спокуси й обіцянки: «Власник, який необачно обожнює свої блага, сам стає їх власністю і рабом[4]»[5]. Як зауважив Святий Отець у енцикліці «Centesimus Annus», «якщо людина думає виключно або насамперед про те, аби щось мати і отримувати насолоду, якщо вона неспроможна опанувати своїми інстинктами і пристрастями і підпорядковувати їх істині, вона не буде вільною: адже першою передумовою свободи є упокорення перед істиною про Бога і людину; лише тоді людина зможе впорядкувати свої потреби і бажання і віднайти засоби, як їх задовольнити в рамках вірної шкали цінностей, аби володіння речами сприяло її вдосконаленню»[6]. Власність, за допомогою якої може бути створене спільне благо, не можна розглядати безвідносно до її впливу як на суспільне життя, так і на життя окремих осіб. «Лише визнаю-

---

[1] *Іван Павло II*. Сотий рік (Centesimus Annus). Енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II з нагоди сотої річниці енцикліки «Rerum Novarum». — К.: Кайрос, 2001. — С. 58.

[2] Компендіум соціальної доктрини Церкви. — К.: Кайрос, 2008. — С. 119.

[3] Там само. — С. 120.

[4] Класичний приклад — бальзаківський Гобсек.

[5] Компендіум соціальної доктрини Церкви. — К.: Кайрос, 2008. — С. 120.

[6] *Іван Павло II*. Сотий рік (Centesimus Annus) енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II до достойних братів у єпископському служінні, священиків і дияконів, членів релігійних спільнот, до всіх вірних християн і всіх людей доброї волі з нагоди сотої річниці енцикліки «Rerum Novarum». — К.: Кайрос, 2001. — С. 73—74.

чи, що приватна власність залежить від Бога-творця, і використовуючи її заради спільного блага, можна перетворити її на корисний інструмент розвитку людей і народів»[1].

Соціальне Вчительство обґрунтовує тезу, згідно з якою принцип універсального призначення благ вимагає особливого піклування про бідних, маргіналізованих і взагалі тих, умови життя яких узагалі не сприяють нормальному розвитку[2]. Йоан Павло II наголошував на важливості надання переваги в отриманні спільного блага бідним і нужденним, «справедливий і рівноправний розподіл благ не лише для окремої нації, але й для світу в цілому, забезпечення також того, щоб заможні країни не використовували свою силу на шкоду слабкіших» (III.4)[3]. Це положення становить зміст особливої форми християнського милосердя, «свідченням якої служить вся традиція Церкви. Вона впливає на життя кожного християнина настільки, наскільки той прагне наслідувати життя Христа, але однаковою мірою стосується нашої суспільної відповідальності, а отже, й нашого способу життя та тих рішень стосовно власності та використання матеріальних благ, які нам треба зробити. Щобільше сьогодні, з огляду на світовий вимір, якого набуло соціальне питання, ця пріоритетна любов до бідних і рішення, до яких вона нас спонукає, не може не охоплювати незліченної кількості голодних, убогих, бездомних, позбавлених медичних послуг і передовсім тих, які не сподіваються на краще майбутнє»[4].

Потреба в безперестанному опікуванні Церквою життям бідних і нужденних людей є свідченням розуміння стану духовної слабкості людини й потреби її спасіння[5]. Саме в такому контексті Йоан Павло II зазначав, що «людське страждання є явною ознакою вродженого стану слабкості, у якому людина перебуває від часу первородного гріха, а також ознакою потреби в спасін-

---

[1] Компендіум соціальної доктрини Церкви. — К.: Кайрос, 2008. — С. 120.

[2] Там само. — С. 120.

[3] *John Paul II*. Apostolic Journey to the Dominican Republic, Mexico and the Bahamas (January 25 — February 1 1979). Third General Conference of the Latin American Episcopate. Address of His Holiness John Paul II. Puebla, Mexico. Sunday, 28 January 1979 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — режим доступу: http://www.vatican.va/-holy_father/john_paul_ii/speeches/1979/january/documents/hf_jp-ii_spe_19790128_messico-puebla-episc-latam_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[4] *Іван Павло II*. Енцикліка «Sollicitudo Rei Socialis — Турбота про соціальні справи» Вселенського Архієрея Івана Павла II. — Львів: Свічадо, 2011. — С. 58.

[5] Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. — С. 558.

ні» (67, 68)[1]. Церква цінує зусилля вірних і людей доброї волі, спрямовані на подолання соціальної бідності, але водночас застерігає від тих хибних ідеологій і месіанських вірувань, які створюють ілюзію, що можна повністю подолати бідність у цьому світі. «Це станеться лише з поверненням Христа, коли він знову буде з нами назавжди. До цього часу бідного довірено нам (Католицькій Церкві. — Авт.) і на основі цієї відповідальності нас буде суджено в кінці часів… Любов Церкви до бідних черпає натхнення з Євангелія блаженств, приклада бідності Ісуса і його уваги до бідних. Ця любов охоплює матеріальну бідність, а також численні форми культурної та релігійної бідності»[2]. Ось чому Католицька Церква, «люблячи бідних, засвідчує людську гідність. Вона безумовно підтверджує, що людина вартує набагато більше за те, що вона має. Вона засвідчує той факт, що цю гідність не можуть зруйнувати будь-які ситуації бідності, презирства, відторгнення чи безсилля, які принижують людину. Вона виявляє свою солідарність з тими, кого зневажають у суспільстві й від кого відмовились духовно, а часом навіть і фізично» (68)[3]. У такій позиції виявляється універсальність буття Церкви та її місії — втілювати в життя заповідь християнської любові.

Соціальне Вчительство налаштовує вірних надавати допомогу своїм ближнім в їхніх потребах та інтересах, закликає широко застосовувати на практиці милосердя, керуючись євангельським: «Даром прийняли, даром і давайте» (Мт. 10, 8). Серед особливих проявів милосердя й свідченням братерської любові до бідних є їх здійснення невід'ємно від цінності справедливості. Важливо пам'ятати, що практика милосердя не обмежується лише милостинею, а передбачає вирішення проблеми бідності у більш широкій площині — соціальному, економічному, політичному й культурному вимірах. У своїх підходах до реалізації принципу універсальності благ необхідно враховувати нерозривність милосердя та справедливості. «Коли ми даємо вбогим щось необхідне, то не виявляємо їм власних щедрот, лише віддаємо те, що належиться їм. Ми, радше, сплачуємо борг справедливості, ніж здійс-

---

[1] Congregation for the doctrine of the faith. Instruction on Christian freedom and liberation «Libertatis Conscientia» [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — режим доступу: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaih_doc_19860322_freedom-liberation_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] Компендіум соціальної доктрини Церкви. — К.: Кайрос, 2008. — С. 121—122.

[3] Congregation for the doctrine of the faith. Instruction on Christian freedom and liberation «Libertatis Conscientia» [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — режим доступу: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaih_doc_19860322_freedom-liberation_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

нюємо справу милосердя»[1]. Свого часу Другий Ватиканський Собор також закликав усіх християн долучатися до справи милосердя (апостольська місія мирян), пам'ятаючи про те, що в ній «треба виповнити вимоги справедливости, щоб не офірувати як дари любові те, що належиться вже за справедливістю; треба усунути причини лиха, а не тільки наслідки і так треба наладнувати допомогу, щоб той, хто її приймає, висвободився з зовнішньої залежности та сам собі став визначальний»[2].

Християнська любов до бідних «несумісна з непомірною любов'ю до багатств або з їх егоїстичним використанням»[3]. Йдеться не тільки про дбайливе використання благ, майна (власності), а водночас про залучення до продуктивних та ефективних технологій, освіти тощо бідних (осіб, груп, країн), що стане прикладом використання універсального блага на користь соціальній гармонії та процвітання людства. Водночас принцип спільного блага та принцип універсального призначення благ не можна абсолютизувати. Принцип універсального призначення благ не означає, що все доступне перебуває в розпорядженні всіх і кожного, або одна й та сама річ належить усім і кожному[4]. Принципи спільного блага й універсального призначення блага не дають права на самовільне та беззаконне привласнення того, що належить іншим, тобто на крадіжку. Але коли йдеться про загрозу людському життю, то використання чужого майна (медикаментів, їжі, засобів пересування тощо) є виправданим, навіть якщо на це не має юридичного обґрунтування.

Отже, Магістеріум Католицької Церкви підтверджує ключове значення біблійного положення, згідно з яким людське життя є одним із найвищих Богом даних благ. В історії людської цивілізації є безліч прикладів, коли утилітарний інтерес, наслідки «подурному» витлумаченої приватної власності можуть бути подолані на користь всіх людей та їхнього спільного блага. Прикладами останнього стало життя та діяльність св. Ігнатія, св. Едит Штайн, Д. Бонховера, св. Терези та інших, святість і мучеництво яких було свідченням жертовного служіння спільному, універсальному благу — людському життю — та його істинному призначенню — служінню Богу й ближнім.

---

[1] Цит. за: Компендіум соціальної доктрини Церкви. — К.: Кайрос, 2008. — С. 122.

[2] Декрет про апостолят мирян Apostolicam Actuositatem // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 345—346.

[3] Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. — С. 557.

[4] Компендіум соціальної доктрини Церкви. — К.: Кайрос, 2008. — С. 116.

4.9.3. Принцип субсидіарності

Соціальне вчення Католицької Церкви виокремлює принцип субсидіарності як один з найважливіших чинників розвитку демократичного устрою та громадянського суспільства, істинної ринкової економіки та місцевого самоврядування, стороною тих фундаментальних цінностей, від реалізації яких залежить подальший поступ сучасної цивілізації[1]. Термін «субсидіарність» походить від латинського «subsidium», що означає «допомогу із запасних позицій». У науково-популярній літературі субсидіарність зазвичай тлумачать як специфічний спосіб допомоги або співдопомоги. У контексті соціального вчення Церкви субсидіарність розуміють як соціальну діяльність, спеціальну допомогу «більших суспільних утворень на користь окремої людини або малих суспільних груп. Що стосується цих «більших суспільних утворень», то в більшості випадків мова йде про державу або конкретні інституції, організовані задля певної мети»[2].

Відомо, що державна влада не має права переходити кордонів дозволеного (компетенції окремих державних інститутів) щодо свобод і інтересів громадян, прагнути до абсолютного контролю за всім суспільним життям. Усепроникаюча держава не є ідеалом соціального вчення Церкви, зміст взаємодії між державою й громадянами, етика їх взаємовідносин повинні вибудовуватися з урахуванням необхідності створення сприятливих і конструктивних умов усебічного розвитку людини як особи, гарантувати її соціально-економічні, політичні та інші права. Принцип субсидіарності створює противагу централізації, бюрократії, «масовій культурі», деперсоналізації особи тощо.

Принцип субсидіарності коріниться у біблійній традиції, згідно з якою Бог створив світ не як жорстку механічну централізовану систему, у якій вся влада сконцентрована на державному рівні, а особа є лише бездумним виконавчим механізмом. Бог, навпаки, надав людині автономні права й свободи, що є умовою її розвитку та прийняття нею самостійних рішень. «Бог не захотів

---

[1] Компендіум соціальної доктрини Церкви. — К.: Кайрос, 2008. — С. 123.

[2] Кардинал Йозеф Гьофнер зазначає, що принцип субсидіарності має передумови, до яких належить взаємодія з принципом солідарності та принципом спільного блага, але водночас потрібно зауважити на певні особливості цих передумов. Якщо суспільство просто допомагає бідним і нужденним, то це є преференцією солідарності (наголос на взаємозв'язку та взаємних зобов'язаннях), а розподіл повноважень, які потрібно здійснити при наданні такої допомоги, належить принципу субсидіарності // *Гьофнер Йозеф, Кардинал*. Християнське суспільне вчення : Пер. з нім. С. Пташник, Р. Оглашенний. — Львів: Свічадо, 2002. — С. 61.

зберегти для Самого Себе сповнення всіх видів влади»[1], він наділив своїх учнів особливою компетенцією, делегувавши Церкві свої владні повноваження («право зв'язувати і розв'язувати»). Люди набули можливості пророчого та священицького служіння, виконувати яке покликані не тільки священики, а й усі віруючі. Прикладом субсидіарності є відома біблійна історія, у якій Ісус Христос омиває своїм учням ноги під час Тайної вечері (Йо. 13, 1—20), що символізує Його прихід на допомогу кожному, хто називає його ім'я, водночас захищає від зла, зокрема й від несправедливої земної влади. Біблія повчає, що Ісус прийшов, щоб не панувати, а служити людям, «віддавши душу Свою» задля відкуплення кожного, аби кожен з вірних мав змогу піти за Ним, знайти в собі сили для самовідданого служіння Богові та ближньому.

Одним з перших принцип субсидіарності описав Папа Лев XIII, який у своїй соціальній енцикліці «Rerum Novarum» виокремив цей принцип як головний в організації людського співжиття. Ключовим завданням цього принципу в соціальній практиці стало заперечення конфліктів між особою і суспільством (державою); ліквідація проявів двох крайніх позицій у соціальних взаємовідносинах — індивідуалізму та колективізму. Згодом Папа Пій XI в енцикліці «Quadragesimo Anno» підкреслив, що субсидіарність за своєю сутністю і змістом є формою соціальної діяльності, заснованої на взаємодії («дружньому співробітництві») державної влади з представниками суспільства «як того вимагають обставини і необхідність» (81)[2]. Принцип субсидіарності за всіх умов захищає цінність людини як особи та її гідність, не допускаючи їх заперечення або приниження.

Енцикліка «Quadragesimo Anno» Папи Пія XI подає субсидіарність через призму соціальної доктрини Церкви: «як не можна позбавити окрему людину того, що вона можна здійснити з власної ініціативи та своїми силами, і не можна передавати цього до компетентності держави, так само було б порушенням справедливості, якби те, що здійснюють і ведуть до доброго завершення малі підпорядковані спільноти, передавати більшим і вищим за рангом спільнотам… Будь-яка суспільна діяльність за своєю сутністю є субсидіарною. Вона покликана підтримувати

---

[1] Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. — С. 443.

[2] *Pius XI*. Quadragesimo Anno. Encyclical of Pope Pius XI on reconstruction of the social order [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http:// www.vatican.va/-holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno_en.-html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

частини соціального тіла, однак не має права ламати або ж поглинути їх… Що повніше дотримується ступеневий порядок різного роду усуспільнення через суворий контроль принципу субсидіарності, то сильніше буде суспільний авторитет і суспільна діяльна сила і то кращою та щасливішою буде сама держава» (80, 81)[1].

Папа Пій XII говорив про субсидіарність як складову соціальної діяльності, скерованої на здійснення норм і вимог соціального вчення Церкви в суспільних взаємовідносинах сучасного світу загалом. Зміст субсидіарності, як уважав Пій XII, розкривається в тому, що суспільство має завжди лише підтримувати й доповнювати діяльність («фізичну і духовну енергії») індивіда, сім'ї та різних соціально-професійних груп у такий спосіб, щоб «відкривати широке поле різнобічної за формами діяльності, коли державний орган втручається та впорядковує діяльність окремих груп і професійних спілок лише для того, щоб допомагати… Захист непорушних прав людської особистості та сприяння тому, щоб вона вповні виконувала свої обов'язки, є головним у діяльності кожного державного органу»[2].

У соціальній енцикліці «Centesimus Annus» Йоан Павло II узагальнив і конкретизував вимоги принципу субсидіарності, зазначаючи, що державна інституція вищого порядку не повинна втручатися в життя спільноти нижчого порядку, «перебираючи собі належні тій функції; але заради спільного добра вона надає їй в разі потреби підтримку і допомагає узгоджувати її діяльність з іншими структурами суспільства»[3]. У такий спосіб суб'єкти вищого рівня мають надавати допомогу (тобто підтримку, сприяння й розвиток) суб'єктам нижчого рівня. У енцикліці «Centesimus Annus» Йоан Павло II підтвердив, що надмірне втручання держави в людське життя унеможливлює утвердження форм відповідальності людей за дії та вчинки в суспільному житті, критично зменшує активність громадян і тим самим спричиняє надмірне зростання державних інституцій, у яких панує логіка бюрократа

---

[1] *Pius XI*. Quadragesimo Anno. Encyclical of Pope Pius XI on reconstruction of the social order [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http:// www.vatican.va/-holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno_en.-html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] *Pio XII*. Radiomessagio di Sua Santità Pio XII. Pentecoste 1941 nel 50 anniversario della «Rerum Novarum» [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://-www.vatican.va/holy_father/pius_xii/speeches/1941/documents/hf_p-xii_spe_19410601_-radiomessage-pentecost_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

[3] *Іван Павло II*. Сотий рік (Centesimus Annus). Енцикліка Вселенського архієрея Івана Павла II з нагоди сотої річниці енцикліки «Rerum Novarum». — К.: Кайрос, 2001. — С. 85.

замість турботи про бідних і нужденних тощо. Досвід людського життя показує, що бідних і нужденних краще зрозуміють і підтримають ті, хто знаходиться поруч з ними і як ближні приходять їм на допомогу. «Треба пам'ятати, — стверджував Йоан Павло II, — про біженців, іммігрантів, людей похилого віку, хворих і усіх тих, хто потребує допомоги, скажімо, наркоманів; цим людям можна дійово допомогти лише тоді, коли необхідна поміч поєднуватиметься із істинною братньою підтримкою»[1].

Компендіум соціальної доктрини Католицької Церкви акцентує на тому, що здійсненню принципу субсидіарності сприятимуть: «Повага до людської особи і родини й ефективне сприяння їхньому розвиткові; більш висока оцінка ролі асоціацій і проміжних організацій у прийнятті основних рішень і реалізації завдань, які не можуть бути делеговані іншим суб'єктам; заохочування приватної ініціативи, щоб кожне соціальне утворення з притаманними йому особливостями, слугувало спільному благу; наявність плюралізму в суспільстві і відповідна система представництва всіх його складових; захист прав людини і меншин, децентралізація бюрократичного і адміністративного апарату; досягнення рівноваги між державою і приватним сектором і, як наслідок, визнання соціальної функції приватного сектору; покладання більшої відповідальності на громадян як активних учасників політичного і соціального життя країни»[2]. Субсидіарність пропагує ідею заохочення всіх категорій громадян держави (насамперед бідних і знедолених) до участі в управлінні соціальним життям заради вирішення болючих проблем сучасної цивілізації і передусім тих, які стосуються найвразливіших верств населення. Наприклад, «періодично здійснювати зміну політичних лідерів, щоб запобігти розповсюдженню прихованих привілеїв. Потрібні великі моральні зусилля, щоб управління громадським життям стало результатом спільної відповідальності всіх і кожного перед спільним благом»[3].

Участь у соціально-політичній діяльності (на основі принципу субсидіарності) «є не лише одним із найбільших бажань громадянина, покликаного вільно і відповідально виконувати свою громадянську роль з іншими і задля інших»[4]. Вона є однією із за-

---

[1] *Іван Павло II*. Сотий рік (Centesimus Annus). Енцикліка Вселенського архієрея Івана Павла II з нагоди сотої річниці енцикліки «Rerum Novarum». — К.: Кайрос, 2001. — С. 85.

[2] Компендіум соціальної доктрини Церкви. — К.: Кайрос, 2008. — С. 124—125.

[3] Там само. — С. 126.

[4] Там само. — С. 126—127.

садничих передумов розбудови демократичного устрою та однією з найбільш значущих гарантій поступу демократичної системи загалом. Відомо, що зміст демократичного устрою визначається тим, що народ передає державі право на владу та функції, які демократія здійснює від імені народу й на благо народу. Церква, як уважав Йоан Павло II, «цінить демократичний устрій настільки, наскільки він забезпечує громадянам право політичного вибору, гарантує можливість контролю за правителями і у разі потреби право усувати їх мирним шляхом»[1]. Останнє сприяє зростанню громадянської активності, що виявляється в залученні різних суб'єктів громадянського суспільства (на всіх його рівнях) до самоуправління, не виключаючи поглибленого діалогу між державою та населенням. Здійснення принципу субсидіарності є невід'ємною складовою процесу демократизації суспільства, а участь у цьому процесі як віруючих, так і людей доброї волі є необхідною умовою його ефективності.

Німецький учений, фахівець з проблем міжнародного права, генеральний секретар фонда «Допомога Церкви в біді» («Kirche in Not / Ostpriesterhielfe») Н. Нойхауз зазначає, що принцип субсидіарності є однією з найголовніших цінностей християнської культури (про що свідчить досвід політики християн-демократів). Н. Нойхауз розрізняє «субсидіарність як об'єктивний принцип», за яким соціальний суб'єкт бере на себе відповідальність за вирішення того чи того соціально-політичного завдання; «субсидіарність як правовий принцип», тобто забезпечення прав окремої людини або малих груп від утисків з боку великих соціальних інституцій; «субсидіарність як соціальний принцип» наголошує на тому, що вища інстанція може втручатися в справи особи та меншої соціальної групи (соціального суб'єкта) тільки тоді, коли вона тривалий час не в змозі виконувати завдання, які на неї покладені. Загалом, на думку філософа, принцип субсидіарності ставить людину в центр процесу прийняття суспільно значущих рішень, у результаті чого громада стає ближчою до проблем людини й у такий спосіб утверджується пріоритет «малих» життєвих завдань усупереч надмірному тиску великих державних інституцій[2]. Таким чином, принцип субсидіарності покликаний захищати людей (окремих осіб чи малі групи) від зловживань з

---

[1] *Іван Павло II*. Сотий рік (Centesimus Annus). Енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II з нагоди сотої річниці енцикліки «Rerum Novarum». — К.: Кайрос, 2001. — С. 80.

[2] *Нойхауз Н.* Ценности христианской демократии : Пер. с нем. — М.: Республика, 2005. — С. 50—51.

боку влади вищого рівня й водночас є закликом до влади допомагати малим групам та окремим особам у виконанні своїх громадянських обов'язків. Цей принцип потрібний для того, щоб кожна сім'я чи мала група, чи особа могли безперешкодно виявляти свою активність в усіх сферах людського життя. Досвід соціальної практики свідчить, що заперечення субсидіарності або її обмеження в ім'я демократизації чи рівності всіх членів суспільства знищує та руйнує дух свободи та ініціативи.

Принцип субсидіарності стає апробованим способом заперечення існуючих форм соціального відчуження (тоталітаризму, державної бюрократії, невиправданого втручання держави як у суспільне життя, так і життя окремо взятої особи). «Тоталітарній державі, — пояснював Йоан Павло II, — притаманна і тенденція до поглинення націй, суспільства, родини, релігійних об'єднань і окремих осіб. Церква, обороняючи власну свободу, обороняє тим самим і людину, яка має коритися Богові, а не людям (Діян. 5, 29), обороняє родину і різноманітні соціальні організації, а також народи, тобто всіх, хто має право на автономне існування і незалежність»[1]. Принцип субсидіарності протистоїть небезпеці одержавлення суспільства та найгірших проявів псевдоколективізму, суперечить спробам абсолютизувати світську владу, обмежує бюрократизацію державних і суспільних структур, зазіхання на права й свободи громадян.

Як висновок до підрозділу можна запропонувати слова Й. К. Гьофнера, який стверджував, що «своє обґрунтування принцип субсидіарності знаходить як у свободі та гідності людини, так і в структурі та своєрідності малих суспільних груп, що мають певні права та завдання, які недоцільно виконувати суспільним утворенням більших масштабів»[2]. Принцип субсидіарності захищає соціальне буття малих груп і гідність окремої людини від надмірних втручань більших суспільних утворень. У такому контексті цей принцип є нічим іншим, як існуючим ступенем певної самостійності малих соціальних груп, окремих осіб і необхідності розмежування їх компетенцій. Водночас, принцип субсидіарності означає допомогу «згори донизу» в ситуації, коли окремі особи або малі суспільні групи не можуть упоратися з поставленими перед ними завданнями, їх можуть виконати й

---

[1] *Іван Павло II*. Сотий рік (Centesimus Annus). Енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II з нагоди сотої річниці енцикліки «Rerum Novarum». — К.: Кайрос, 2001. — С. 80.

[2] *Гьофнер Йозеф, Кардинал*. Християнське суспільне вчення : Пер. з нім. С. Пташник, Р. Оглашенний. — Львів: Свічадо, 2002. — С. 62.

вищі соціальні інституції, але це не є підставою вважати, що окремі люди та малі суспільні групи мають ігнорувати суспільно значущі завдання[1].

4.9.4. Принцип солідарності

Принцип солідарності відомий людству як гасло «Один за всіх і всі за одного», він віддзеркалює потребу людини як особи, людського співтовариства загалом боротися з егоїзмом, індивідуалізмом, егоцентризмом — усім тим, що порушує міру персональності. Відомо, що персональність і принцип солідарності взаємодоповнюють один одного, а їх взаємодія дає можливість окремо взятій людині стати особою через залучення до соціальної групи (до кола собі подібних). Таким чином, кожна людська спільнота, яка формує свої соціально-економічні та інші цілі, має враховувати потреби та інтереси членів групи, тому не є секретом твердження, згідно з яким державний устрій створюється для людини, а не людина — для держави. Щоб уникнути індивідуального або групового егоїзму, потрібно обмежити приватні інтереси спільною метою, заперечити все те, що не співвідноситься з нею або суперечить спільному благу.

Розвиток суспільства відбувається не тільки в умовах конкуренції, що позначена проявами експлуатації людини людиною, а й через залучення осіб до соціально-економічної, політичної та інших видів діяльності на основі свободи й творчості, долаючи суперечності соціальної взаємодії (комунікації), інакше кажучи, через здійснення принципу солідарності. Магістеріум Церкви обстоює підхід, згідно з яким ліберально-буржуазний принцип конкуренції, як і класова ідеологія марксизму, об'єктивно поглиблюють дезінтеграцію в суспільних відносинах, на відміну від необхідного відновлення інтегративних процесів, які забезпечують рівновагу динаміки суспільного розвитку. Останнє певною мірою залежить і від здійснення в соціальній практиці принципу солідарності — взаємної відповідальності всіх за всіх.

Компендіум соціальної доктрини Католицької Церкви нагадує, що беззаперечним прикладом християнської солідарності в людській історії є життя й послання Ісуса Христа. «Досконала вершина в цьому контексті — життя Ісуса з Назарету, нової людини, солідарної з людством аж «до смерті на хресті» (Флп. 2,

---

[1] *Гьофнер Йозеф, Кардинал.* Християнське суспільне вчення : Пер. з нім. С. Пташник, Р. Оглашенний. — Львів: Свічадо, 2002. — С. 62—63.

8)»[1]. Християнська солідарність показує можливості трансцендентної любові Бога до людей, Бога, який «сам себе видав на смерть за всіх, як Спаситель усіх»[2]. Приклади християнської солідарності дають підстави стверджувати, що соціальне життя, незважаючи на всі його суперечності й невизначеності, має перспективи розвитку й здійснення християнської надії, оскільки вона містить знак благодаті, яку Бог постійно пропонує кожному, запрошуючи до вищих і повніших форм співпричастя.

Християнське богослов'я вбачає в образі Ісуса Христа засадничу основу того зв'язку, який існує між солідарністю та християнською любов'ю, невід'ємно від їх трансцендентного змісту. У такому контексті солідарність тлумачать як одну з визначальних моральних чеснот людського буття. Солідарність, а також невід'ємна від неї християнська любов, пропагуються Соціальним Вчительством як засіб і водночас ідеал соціальної практики. «У світлі віри, — на думку Йоана Павла II, — солідарність прагне вийти поза межі, взяти на себе специфічно християнський вимір цілковитої безкорисності, прощення і примирення. Ближній тоді є не лише людиною зі своїми правами й засадничою рівністю зі всіма, а стає живим образом Бога Отця, відкупленим кров'ю Ісуса Христа і відданим постійній дії Святого Духа. Тому свого ближнього треба любити, навіть якщо він є ворогом, тією самою любов'ю, якою його любить Господь; і заради цієї особи треба бути готовим на жертву, навіть на найвищу — віддати власне життя за братів (пор. Йо. 3, 16)»[3].

Потреба проповіді та утвердження принципу християнської солідарності в подоланні регресивних явищ тогочасної цивілізації стала однією з визначальних передумов написання Папою Левом XIII енцикліки «Rerum Novarum». А через століття в енцикліці «Centesimus Annus» Йоан Павло II нагадав про витоки та становлення поняття «солідарність» як принципу, зокрема про те, що принцип солідарності в своїх працях «часто згадує Папа Лев XIII, послуговуючись словом «дружба», яке в такому значенні знаходимо ще в грецьких філософів. Папа Пій XI мав на увазі те ж саме, уживаючи термін «соціальне милосердя». Папа Павло VI, розширюючи межі концепції так, щоб охопити новітні аспекти

---

[1] Компендіум соціальної доктрини Церкви. — К.: Кайрос, 2008. — С. 131.

[2] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 533.

[3] *Іван Павло II*. Енцикліка «Sollicitudo Rei Socialis — Турбота про соціальні справи» Вселенського Архієрея Івана Павла II. — Львів: Свічадо, 2011. — С. 54—55.

соціального питання, говорив про «цивілізацію любові»[1]. З плином часу принцип солідарності став одним з визначальних усього соціального вчення Католицької Церкви (73)[2]. А вже сьогодні під поняттям «солідарність» розуміють таку сукупність зв'язків, які об'єднують людей або соціальні групи на основі свободи з метою спільного розвитку людства загалом[3]. Зусилля в здійсненні принципу солідарності стає імпульсом розвитку людського життя, підставою порозуміння в тих випадках, коли виникають соціальний конфлікт, напруженість, дисгармонія міжлюдських відносин. Загалом солідарність характеризується готовністю особи пожертвувати своїм інтересом заради ближнього, долаючи межі вузько-прагматичного інтересу.

Компендіум соціальної доктрини Церкви додає, що «принцип солідарності вимагає від людей нашого часу глибшого усвідомлення того, що вони в боргу перед своїм суспільством»[4]. Усі люди (насамперед віруючі та люди доброї волі) повинні бути вдячні суспільству за отримання тих благ, які роблять можливим подальший поступ людського життя, оволодіння людьми неподільним і необхідним спадком культури, науковими й технічними знаннями, матеріальними благами та духовними цінностями тощо. Такий само борг покладений на окремо взяту особу, яка повинна визнати свої зобов'язання щодо різних проявів соціальної прак-

---

[1] *Іван Павло II*. Сотий рік (Centesimus Annus). Енцикліка Вселенського архієрея Івана Павла II з нагоди сотої річниці енцикліки «Rerum Novarum». — К.: Кайрос, 2001. — С. 26.

[2] Congregation for the doctrine of the faith. Instruction on Christian freedom and liberation «Libertatis conscientia» [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — режим доступу: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaih_doc_19860322_freedom-liberation_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[3] Найбільш вдало теоретично обґрунтували принцип солідарності німецький економіст, єзуїт Генріх Пеш (1854—1926 р.) та деякі його послідовники (Ґ. Ґундлах, О. фон Нелл-Бройнінг, Я. Пивоварчик та ін.). Поняття солідарності розглядалось Г. Пешем як основа побудови якісно нового суспільного устрою — «солідаризму» як альтернативи, з одного боку, ліберально-буржуазному підходу, що ґрунтується на крайньому індивідуалізмі з властивою «боротьбою всіх проти всіх» (боротьбою за виживання), а з іншого, — соціалізму з його уніфікацією та розчиненням особистості на догоду суспільному ідеалу. Соціальне вчення Церкви не переслідує завдання побудови конкретної моделі політичного й суспільного устрою (на кшталт «солідаризму»), але воно не відмовляється надати духовні рекомендації та ціннісні новації, що сприяють утвердженню християнської любові та справи поширення Божих заповідей на землі. Для здійснення принципу солідарності необхідні, за Г. Пешем, суспільні передумови й передовсім справедливий суспільний порядок, правова та інституціональна база тощо. А головне — піднесення прав, усвідомлення відповідальності й гідності людини на належну висоту. Адже в основі солідарності лежить імпульс, що йде від серця до серця // *Сорокін М*. Триєдине служіння Богові, Або сім принципів перетворення соціуму: Навч. посібник до курсу «Соціальне вчення Церкви» — К.: Вищий інститут релігійних наук св. Томи Аквінського, 2004. — С. 24.

[4] Компендіум соціальної доктрини Церкви. — К.: Кайрос, 2008. — С. 130.

тики, від якої залежить розвиток людства й до якого повинні бути залучені теперішні та майбутні покоління, «які покликані розділити цей дар у солідарності»[1].

Досвід християнської солідарності повинен стати основою заперечення структури соціального гріха, яка, як відомо, і є безпосередньою причиною кризи життя, позначеної регресивними явищами у сферах економіки, політики та культури. За визначенням Соціального Вчительства, солідарність актуалізує «властиву людині соціальну природу, рівну гідність і права кожного, а також спільний шлях людей і народів до більшої єдності»[2]. Сьогодні, як ніколи раніше, стає очевидним, що люди й народи пов'язані між собою об'єктивно необхідною взаємозалежністю (взаємовідповідальністю) на всіх рівнях міжлюдських відносин. Найвиразніше взаємозалежність простежується в економічній сфері, що, безумовно, коригується конкретними формами власності. В енцикліці «Laborem Exercens» Йоан Павло II аргументує: «…якщо за нашої епохи ми є свідками запровадження в життя устрою «усуспільненої» власності — то все ж таки персональний аргумент не втрачає своєї сили ані тієї основної, ані практичної. Цей аргумент мусить брати до уваги всяке доцільне й корисне усуспільнення засобів продукції. Потрібно зробити все, аби лиш людина, також і в цій системі, могла відчувати, що трудиться «на своїм». В інакшому разі поставатимуть в цілому економічному процесі непередбачені витрати і то не тільки економічні витрати, але насамперед — втрати в людині»[3].

Поряд з процесами соціально-економічної та політичної інтеграції, об'єктивної взаємозалежності і з поглибленням взаємовідповідальності суб'єктів соціальної практики продовжує існувати деструктивна нерівність між темпами розвитку окремих країн, яка, своєю чергою, поглиблює системну кризу сучасної цивілізації загалом. Форми соціальної нерівності збільшують кількість проявів жорстокої експлуатації працюючих людей, гноблення одних осіб іншими й корупції, що загалом коригують внутрішню та зовнішню політику, а отже, впливають на зміст людського життя загалом.

Подолання кризи сучасної цивілізації, з огляду на позицію Йоана Павла II, налаштовує зацікавлених осіб ураховувати те, що тенденція зростання соціальної єдності (інтеграції) повинна су-

---

[1] Компендіум соціальної доктрини Церкви. — К.: Кайрос, 2008. — С. 130—131.
[2] Там само. — С. 128.
[3] *Іван Павло II*. Енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II «З праці своєї — Laborem Exercens». — Львів: Місіонер, 2008. — С. 44.

проводжуватися прагненням та інтенсивними зусиллями (як з боку держави, так і з боку окремо взятої людини) якнайшвидше подолати наслідки соціальної несправедливості, які деконструктивно позначаються й на тих країнах, які вже нині успішно розвиваються. «Ми … не можемо вдавати, що не бачимо відповідальності розвинутих країн, які не завжди чи не належною мірою відчували обов'язок допомагати країнам, відокремленим від того світу високого достатку, до якого належать самі… треба відмовитись від економічних, фінансових і соціальних механізмів, які, хоча ними й керують люди, часто функціонують автоматично, все більше посилюючи багатство одних і бідність інших. Ці механізми, які прямо чи непрямо задіюють розвиненіші країни, самим своїм функціонуванням відстоюють інтереси людей, які ними маніпулюють, придушуючи врешті-решт економіку менш розвинутих країн чи диктуючи їм свої умови»[1]. Вихід із ситуації «розриву», нерівномірності розвитку окремих країн, на думку Соціального Вчительства, лежить у площині утвердження християнських принципів соціальної практики в системі економічних і політичних взаємовідносин сучасного світу. Катехизм Католицької Церкви підтверджує, що відносини взаємозалежності між людьми, що є формами солідарності, повинні орієнтуватися на правдиву культуру моральної солідарності. «Міжнародна солідарність є вимогою морального порядку»[2]. Останнє стосується всіх рівнів людських взаємовідносин.

Принцип солідарності (дружба, соціальна допомога) є прямою вимогою соціального вчення Католицької Церкви в справі служіння ближньому: «Хоча між людьми бувають слушні розбіжності, то однакова гідність осіб вимагає, щоб дійти до більш гуманних і справедливих життєвих обставин. Бо надмірні нерівності, економічні і суспільні, між членами і народами однієї людської сім'ї викликають згіршення і спротивляються соціальній справедливості, слушності, гідності людської особи та й суспільному й міжнародному мирові»[3]. У такому сенсі солідарність — це насамперед справедливий розподіл матеріальних і духовних благ у сучасній цивілізації.

---

[1] *Іван Павло II*. Енцикліка «Sollicitudo Rei Socialis — Турбота про соціальні справи» Вселенського Архієрея Івана Павла II. — Львів: Свічадо, 2011. — С. 20.

[2] Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. — С. 31.

[3] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 530.

Соціальна доктрина Церкви підкреслює, що «солідарність насамперед слід розглядати як соціальний принцип, який визначає устрій соціальних інститутів»[1]. Відповідно до такого підходу, лише соціальні інститути, побудовані на засадах солідарності, в змозі подолати дезінтеграцію супільного розвитку, а, власне, солідарність стає чи не найважливішим засобом подолання всієї «структури соціальних гріхів»[2], які унеможливлюють істинні взаємовідносини між людьми й народами. З огляду на зазначене, зміст культури життя кореспондується з тезою про подолання гріха, «структур соціального гріха» шляхом очищення та їх перетворення на структури солідарності, створивши якісно нові (чи відповідно змінивши) закони, ринкові правила та правові системи тощо. Таким чином, принцип солідарності слід розглядати не тільки як принцип соціальної практики, солідарність є водночас активною моральною чеснотою, зміст якої не обмежується лише усним співчуттям чи поверховим жалем щодо бід і нещасть людей — близьких і далеких. Принцип солідарності, на думку Йоана Павла II, є «тверде й непохитне рішення присвятити себе спільному благові; іншими словами, — благові всіх та кожного, бо ми всі справді є відповідальними за всіх»[3]. Цей принцип корелює з принципом справедливості, як моральна чеснота солідарність орієнтована насамперед на утвердження спільного блага та полягає в здійсненні блага для ближнього, він є «готовністю євангельського «зречення себе» заради іншого, а не експлуатації його, «служіння йому», а не пригноблювання його заради власної вигоди»[4].

Й. К. Гьофнер, розмірковуючи над змістовними характеристиками принципу солідарності, говорить про те, що солідарність (лат. *solidare* — міцно з'єднувати) віддзеркалює специфічний стан соціального буття, який «виникає як з особовості, так із суспільності людини одночасно і виражається у взаємних зв'язках та зобов'язаннях… Принцип солідарності не стоїть десь там посередині між індивідуалізмом та колективізмом, а є новим і своєрідним вираженням співвідношення між людиною та суспільством, оскільки випливає водночас із гідності особи та сутнісно суспільної природи людини. З одного боку, в основі цього принципу лежить онтологічна взаємопов'язаність (спільне переплетення)

---

[1] Компендіум соціальної доктрини Церкви. — К.: Кайрос, 2008. — С. 129.

[2] *Іван Павло II*. Енцикліка «Sollicitudo Rei Socialis — Турбота про соціальні справи» Вселенського Архієрея Івана Павла II. — Львів: Свічадо, 2011. — С. 48—50.

[3] Там само. — С. 52.

[4] Там само.

окремої особи та суспільства, а з іншого — він виражає моральну відповідальність, яка випливає з цього буттєвого факту (суспільної відповідальності). Тим самим цей принцип є одночасно і онтичним, і етичним»[1].

Культура життя також орієнтує вірних і людей доброї волі на здійснення принципу солідарності не тільки на міжособистісному рівні, а й на національному та міжнародному рівні. Як стверджував Йоан Павло II у зверненні до 50-ї Асамблеї ООН, «сучасна міжнародна економіка потребує етики солідарності, якщо співчуття, економічне зростання та справедливий розподіл благ покликані характеризувати майбутнє людства» (13)[2]. В енцикліці «Sollicitudo Rei Socialis» Святий Отець проектував образ солідарного суспільства на світовому рівні. На його думку, йдеться не лише про внутрішню сферу життя кожної нації, а, за аналогією, і про солідарність між народами й націями. Цього вимагає основна етична складова загальнолюдської культури, де якість цілого складається з поваги до окремих осіб, суспільств і народів. За таких умов потрібна «абсолютна повага до ідентичності кожного народу з його власними історичними і культурними особливостями… І народи, й поодинокі люди мають бути засадничо рівними, на чому базується, наприклад, Хартія Організації Об'єднаних Націй: рівність є основою права всіх брати участь у процесі повноцінного розвитку.… Для того, щоб цей розвиток був справжнім, його треба досягати в межах солідарності та свободи, за жодних обставин не жертвувати ні тим, ні тим»[3].

Приклади солідарності свідчать про існування суперечливого процесу формування більш гуманного суспільства, суспільства правди й злагоди і наближають час «цивілізації любові». Ось чому Йоан Павло II підкреслював: «Ми маємо подолати свій страх перед майбутнім. Але ми не зможемо подолати його остаточно, якщо не робитимемо цього разом. «Відповідь» цьому страху — це і не примус, і не пригноблення, і не накладання певної соціальної моделі на весь світ… — це спільне зусилля, щоб

---

[1] *Гьофнер Йозеф, Кардинал.* Християнське суспільне вчення : Пер. з нім. С. Пташник, Р. Оглашенний. — Львів: Свічадо, 2002. — С. 52.

[2] *John Paul II.* Apostolic journey of His Holiness John Paul II to the United States of America. The Fiftieth General Assembly of the United Nations Organization. Address of His Holiness John Paul II. United Nations Headquarters (New York). Thursday, 5 October 1995 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/-holy_father/john_paul_ii/speeches/1995/october/documents/hf_jp-ii_spe_05101995_address-to-uno_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[3] *Іван Павло II.* Енцикліка «Sollicitudo Rei Socialis — Турбота про соціальні справи» Вселенського Архієрея Івана Павла II. — Львів: Свічадо, 2011. — С. 44—45.

побудувати цивілізацію любові, що ґрунтується на універсальних цінностях миру, солідарності, справедливості й свободи. І «душа» цивілізації любові — це культура свободи: свобода індивідів і свобода народів, які живуть у жертовній солідарності й відповідальності» (18)[1].

Папа Франциск в апостольському повчанні «Радість Євангелія» суголосно позиції Йоана Павла II також говорить про те, що солідарність своїм змістом виражає набагато більше, ніж просто вияв людських щедрот. Солідарність вимагає «утворення нового менталітету, який мислить категоріями спільноти і пріоритетності життя всіх над привласненням благ поодиноких осіб… Солідарність — це спонтанна реакція того, хто визнає, що суспільна функція власності і універсальне призначення благ стоять понад приватною власністю. Приватне володіння благами виправдовується потребою оберігати і накопичувати їх, щоб вони краще служили загальному благу; саме тому солідарність потрібно сприймати як рішення віддати бідному те, що йому належить. Якщо такі переконання і звички солідарності втілювати в життя, то відкриваються і стають можливими нові шляхи для інших структурних перетворень»[2]. З'єднані з Богом віруючі й люди доброї волі мають почути «крик» бідних людей і цілих народів і відреагувати на нього християнською солідарністю.

4.10. Принцип діалогізму — засаднича вимога культури життя

У першій половині XX ст. у філософії виокремився новий напрям, що мав на меті розроблення оригінального типу філософської рефлексії на основі принципу діалогізму (ставлення до іншого як до самого себе в межах комунікативної взаємодії). Цей напрям розвивали філософи-діалогісти Ф. Розенцвейг (1886—1929 рр.), М. Бубер (1878—1965 рр.), згодом М. Бахтін (1895—1975 р.) та ін. Згідно з принципом діалогізму світ людської взаємодії потребує не тільки пояснення в поняттях і термінах комунікації, але і його подальшого перетворення за схемою інтегративної пари «Я — Ти» всупереч дезінтегративному монологізму. Із самого початку діалогізм не набув значного поширення,

---

[1] *John Paul II*. General Audience. Wednesday, 23 August 2000 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/-2000/documents/hf_jp-ii_aud_20000823_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] *Папа Франциск*. Апостольське повчання «Радість Євангелія» : Пер. з італ.: О. Бодак / За ред. о. Тараса Барщевського. — Львів: Свічадо, 2014. — С. 147.

позаяк тяжів до релігійного (метафізичного та ірраціонального) способу обґрунтування. Філософія стала використовувати поняття «діалог» для позначення «універсальної форми відношення «Я — Ти» як способу дослідження сутності людини та визначення її реального призначення в житті»[1] і конкретизувала його субординованим поняттям «принцип діалогізму».

Згодом принцип діалогізму отримав нові аспекти пояснення та тлумачення в філософії культури, а потім набув статусу визначального в психології комунікації, соціології комунікації тощо. Не стало винятком і наукове релігієзнавство, яке досліджувало здійснення принципу діалогізму в сфері міжрелігійних та інших дотичних до релігії соціокультурних відносин[2]. Католицька Церква, зокрема Секретаріат Ватикану з діалогу з невіруючими, запропонувала узагальнене визначення поняття «діалог» як «певної форми зустрічі і пошуку взаєморозуміння між людьми, групами або громадами, що здійснюється в дусі щирості й поваги до іншої людини як до особи і що має на меті поглиблене пізнання істини або прагнення зробити взаємовідносини між людьми адекватними й відповідними до гідності людини»[3].

---

[1] *Озадовська Л.* Діалог // Філософський енциклопедичний словник. — К.: Абрис, 2002. — С. 161.

[2] Зокрема вітчизняний філософ-релігієзнавець А. В. Арістова слушно виокремлює процесуальний характер природи діалогу, який «постає як тривале і триваюче спілкування, альтернатива індиферентизму, ворожості, ксенофобії, ізоляціонізму» // *Арістова А. В.* Релігійні конфлікти в сучасному світі: природа, вияви, шляхи врегулювання: Монографія / А. В. Арістова. — К.: НТУ, 2007. — С. 227. На думку вченого, міжрелігійний діалог — це «систематичний обмін думками з теологічних, релігійно-моральних, соціокультурних, суспільно-політичних та інших питань між представниками різних релігій і релігійних організацій з метою вироблення спільної точки зору, узгодження позицій чи програми дій» // Там само. — С. 227—228. У такому контексті головним завданням міжрелігійного діалогу є «перетворення діалогу між релігіями, конфесіями, церквами, релігійними ієрархами із засобу досягнення порозуміння, обміну цінностями, взаємного пізнання, розв'язання конфліктних стосунків на мету соціального і духовного буття» // Там само. — С. 229.

Не менш вагомими стали результати дослідження феномену міжрелігійного діалогу в працях філософа-релігієзнавця Л. О. Филипович, яка виокремлює його міжнародний контекст, вплив на нього специфіки міжнародного діалогу культур загалом, а також принципу солідарності, необхідності актуалізації проблем міжрелігійного діалогу тощо // Див.: *Филипович Л.* Міжнародний досвід міжрелігійного діалогу // РЕЛІҐІЯ—СВІТ—Україна: Колективна монографія: У 3-х кн. — Кн. І: Релігія у світі культурно-цивілізаційного діалогу / Українське релігієзнавство. — К., 2010. — № 56. — С. 153—164; *Филипович Л.* Католицька концепція міжрелігійного діалогу: зміна акцентів // РЕЛІҐІЯ—СВІТ—Україна : Колективна монографія: У 3-х кн. — Кн. І: Релігія у світі культурно-цивілізаційного діалогу / Українське релігієзнавство. — К., 2010. — № 56. — С. 164—171; *Филипович Л.* Діалог релігій як форма толерантизації міжрелігійних відносин // Толерантність: сфера міжконфесійних відносин. Релігієзнавчий аналіз / Упоряд., авт. передмови Л. О. Филипович. — К.: ЦеРІС, 2004. — Вип. 2. — С. 111—120 та ін.

[3] Католическая энциклопедия. — Т. І. А—З. — М.: Изд-во Францисканцев, 2002. — С. 1626.

Богословська рефлексія принципу діалогізму була чи не вперше розглянута в енцикліці Папи Павла VI «Ecclesia Suam» («Церкву Свою», 06.08.1964 р.), у якій Понтифік використав поняття «діалог» для позначення таких соціокультурних відносин, від здійснення яких залежить прогрес розвитку суспільства, а відповідно й утвердження та оновлення католицького віровчення в контексті подолання кризових явищ сучасного світу. Вирішенню проблеми діалогу присвячений третій розділ енцикліки під однойменною назвою «Діалог». Тут підкреслюється, що Церква повинна організовувати діалог зі світом, тому що їй є, що сказати світову і вона знає, куди спрямувати його розвиток. «Церква стає словом, Церква стає посланням, Церква стає діалогом» (65)[1].

Розмірковуючи над змістовними характеристиками необхідного діалогу, Павло VI слушно стверджував, що діалог — це засіб здійснення апостольської місії, мистецтво духовної комунікації. Запропонована Понтифіком образна схема (за правилом концентричних кіл) пояснювала логіку діалогу, здійснюваного Католицькою Церквою: у першому колі діалогу перебуває все людство, у другому — ті люди, які вірять в єдиного Бога, дещо далі знаходиться третє коло діалогу, у межах якого здійснюється екуменічний діалог, і в четвертому колі реалізується діалог між християнами «єдиної, святої Вселенської і апостольської Церкви, матір'ю і головою якої є церква в Римі» (92—108)[2].

Принцип діалогізму (як організація істинної комунікації Католицької Церкви з іншими сферами соціального життя сучасного світу) отримав подальше розроблення в рішеннях Другого Ватиканського Собору. У Декларації про релігійну свободу «Dignitatis Humanae» зазначалося, що Церква завжди існувала, керуючись принципом діалогізму, обґрунтовуючи останній тим, що «суспільна природа людини вимагає, щоб людина виявляла назовні внутрішні акти релігії, щоб спілкувалася в релігійних справах з іншими та визнавала свою релігію в спосіб громадський»[3]. У Декреті про пастирський уряд єпископів у Церкві «Christus Dominus» («Христос Господь», 28.10.1965 р.) розкривається завдання

---

[1] *Paul VI*. Ecclesiam Suam. Encyclical of Pope Paul VI on the Church. August 6, 1964 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_-father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] Там само.

[3] Декларація про релігійну свободу «Гідності людської — Dignitatis Humanae» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 378.

здійснення діалогу Церкви з світом людського співтовариства: «Треба, щоб Церква ввійшла в діалог з людською суспільністю, серед якої живе… Щоб у цих спасительних діалогах завсіди були поєднані правда з любов'ю, зрозуміння з прихильністю, треба, щоб визначалися вони ясністю мови разом з смиренням і лагідністю, а також належною розсудливістю, поєднаною з довір'ям, яке — підтверджуючи приязнь — є спосібне з'єднати душі»[1]. В іншому Декреті про апостолят мирян «Apostolicam Actuositatem» («Апостольську діяльність», 18.11.1965 р.) наголошувалося на необхідності діалогу між священнослужителями та мирянами з метою його поглиблення: «Встановивши з мирянами тривалий діалог, нехай (священнослужителі. — Авт.) уважно досліджують, які форми можуть бути більш плідні для апостольської діяльності; нехай піддержують духа єдності внутрі самої асоціації та в відношенні до інших»[2].

Засадничим орієнтиром в організації діалогу Церкви із сучасним світом стали прикінцеві положення Конституції про церкву в сучасному світі «Gaudium et Spes» щодо діалогу між усіма людьми. Конституція наголошувала на тому, що «Церква, силою своєї місії: просвічувати євангельським світлом цілий світ і згромаджувати в одному Дусі всіх людей, кожного народу, раси чи культури, — є виразником цього братерства, яке вможливлює і скріплює щирий діалог. Останнє вимагає, щоб в самій таки Церкві плекали ми взаємне цінування, пошану і згоду, признаючи кожну правосильну різнорідність, щоб встановляти щораз успішніший діалог між усіма, що становлять один Народ Божий, чи вони пастирі, чи віруючі. Бо важнішими є справи, якими віруючі об'єднуються, від тих, які їх різнять; нехай буде в тому, що конечне — одність, в сумнівному — свобода, в усьому ж — любов»[3].

Ураховуючи рішення Другого Ватиканського Собору щодо організації діалогу Церкви зі світом людського буття, Йоан Павло II пояснював, що одним з мотивів його пастирської діяльності було прагнення до здійснення принципу діалогізму: «Протягом усього мого Понтифікату, особливо під час моїх пастирських ві-

---

[1] Декрет про пастирський уряд єпископів у церкві «Христос Господь — Christus Dominus» / Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо. — С. 220.

[2] Декрет про апостолят мирян «Апостольську діяльність — Apostolicam actuositatem» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 364.

[3] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 618.

зитів у різні куточки світу, я мав велику радість зустрічатися з представниками інших релігій… Релігія не є і не повинна ставати причиною конфліктів, а особливо, коли співпадають ідентичності — релігійна, культурна і етнічна. Релігія і мир йдуть разом: вести війну в ім'я релігії є кричущим протиріччям… Нашим завданням буде сприяти культурі діалогу»[1]. У Післясинодальному апостольському повчанні «Verbum Domini» Папа Венедикт XVI також наголошував на тому, що «важливою частиною у проголошенні Слова Церква визнає зустріч, діалог і співпрацю з усіма людьми доброї волі, особливо з представниками різних релігійних традицій людства, уникаючи форм синкретизму і релятивізму і слідуючи напрямками, що їх вказала декларація Другого Ватиканського Собору «Nostra Aetate»»[2].

В апостольському повчанні «Радість Євангелія» Папа Франциск наголосив на важливості здійснення принципу діалогізму як одного з апробованих механізмів функціонування Католицької Церкви в сучасному світі (він присвячує цій темі цілий розділ — «Суспільний діалог як внесок у мир»). Папа Франциск підкреслює, що процес євангелізації потребує здійснення діалогу щонайменше за трьома напрямами: діалог з державами, діалог із суспільством, який містить діалог із культурами й науками, і діалог з іншими віруючими, які не належать до Католицької Церкви, щоб сприяти повноцінному розвитку людини й досягненню спільного блага. Для світу людської культури, який прагне до ідеалу справедливого суспільства, діалог має неабияке значення, бо саме через діалог можна віднайти засоби для пошуку згоди й порозуміння. Діалог дає відповідь на запитання, як порозумітися людям, як жити всім разом у світі суперечностей і конфліктів. В організації діалогу, наприклад між церквою та суспільством, немає готових розв'язків для кожного окремого питання. Ось чому Церква підтримує ті ініціативи, програми й пропозиції, які відповідають завданням захисту людського життя, гідності особи й спільному благу. «Чинячи так вона (Церква. — Авт.) завжди чітко пропонує засадничі цінності людського життя, щоби пропагу-

---

[1] *John Paul II*. Address of His Holiness John Paul II to the religious representatives at the Conclusion of the Interreligious Assembly. Saint Peter's Square. Thursday, 28 October 1999 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_-father/john_paul_ii/speeches/1999/october/documents/hf_jp-ii_spe_28101999_interreligious-assembly_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] *Венедикт XVI*. Післясинодальне апостольське повчання «Verbum Domini» Святішого Отця Венедикта XVI єпископам, духовенству, богопосвяченим особам та вірним мирянам про слово Господнє в житті та місії Церкви. — Львів: Свічадо, 2011. — С. 168.

вати переконання, які згодом зможуть відобразитись у політичних діях»[1].

Отже, відповідно до рішень Другого Ватиканського Собору та орієнтирів, наданих Йоаном Павлом II і підтриманих Венедиктом XVI і Франциском, Католицька Церква здійснює нині принцип діалогізму в площині усунення найгостріших міжрелігійних суперечностей і натомість організує конструктивну взаємодію в межах права на свободу совісті і вимог толерантності. Свідченням цього є прагнення продовжити правдиве спілкування з представниками нехристиянських релігій — іудаїзму, ісламу, досягнення в сфері міжхристиянського екуменічного діалогу, наприклад між Ватиканом та українськими православними церквами, а також вдосконалення суспільно-культурного діалогу, діалогу між релігією та наукою тощо.

4.10.1. Діалог між католицизмом і нехристиянськими релігіями

У Декларації про ставлення Католицької Церкви до нехристиянських релігій «Nostra Aetate» було позитивно оцінено роль і значення нехристиянських релігій у сучасному світі. Зокрема в документі говориться про те, що «Католицька Церква не відкидає нічого з того, що в тих релігіях є правдиве і святе. З щирою пошаною глядить на ці способи життя і дії, на ці заповіді й науки, що, хоча в багатьох речах є відмінні, що вона визнає і проповідує, нерідко, однак, виявляє промінь тієї правди, що просвітлює всіх людей. Вона проповідує і зобов'язана безнастанно проповідувати Христа, що є «дорога, правда і життя» (Йо. 14, 6), в якому люди знаходять повноту релігійного життя, в якому Бог усе примирив з собою»[2].

Якісно нового змісту набув процес утвердження принципу діалогізму в світлі неотомістського дискурсу, віддзеркаленого підходом Йоана Павла II в енцикліці «Redemptoris Missio» та в документі Папської Ради з міжрелігійного діалогу й Конгрегації євангелізації народів «Dialogo e Annuncio» («Діалог і проголошення», 19.05.1991 р.). У цих документах Магістеріумом Церкви поряд з іншим було зазначено, що діалог між різноманітними ре-

---

[1] *Папа Франциск*. Апостольське повчання «Радість Євангелія» : Пер. з італ.: О. Бодак / За ред. о. Тараса Барщевського. — Львів: Свічадо, 2014. — С. 177—178.

[2] Декларація про відносини Церкви до не-християнських релігій «В наші часи — Nostra Aetate» / Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 307.

лігіями є складовою євангельської місії Католицької Церкви. Йоан Павло II підкреслював, що «багато місіонерів та християнських спільнот знаходять, на важкому і часто незрозумілому шляху діалогу, єдиний спосіб принесення щирого свідоцтва Христа і безкорисливого служіння людині…»[1].

Позиція Католицької Церкви подається таким чином, що здійснення принципу діалогізму в міжрелігійних відносинах не є предметом абстрактно логічного діалогу загалом, а є діалогом з конкретною релігійною конфесією (наприклад, між католицизмом і іудаїзмом, католицизмом і ісламом, католицизмом і православ'ям тощо). Реалізація міжрелігійного діалогу є насамперед організація відповідального спілкування представників Католицької Церкви з представниками інших некатолицьких Церков і має на меті взаємне рівноправне збагачення релігійних культур, не виключаючи, а навпаки, передбачаючи здійснення євангельської місії Церкви (принцип діалогізму в міжрелігійних комунікаціях не допускає штучного синкретизму, еклектизму, нігілізму)[2]. Як підкреслював Йоан Павло II, «діалог може збагатити кожного. Тут не може бути жодного відречення, ані іренізму, лиш взаємне свідчення для спільного поступу на шляху пошуків і релігійного досвіду, а одночасно для подолання упереджень, нетолерантності та непорозумінь»[3].

У промові на VI Генеральній асамблеї Міжнародної конференції з питань релігії та миру (03.11.1994 р.) Святий Отець повчав: «Сьогодні діалог потрібний як ніколи. Фактично, коли старі перепони руйнуються, на їхньому місці виростають нові — щоразу, коли істина та фундаментальні цінності забуваються або занедбуються, навіть і тими, котрі вважають себе релігійними людьми. Шляхом міжрелігійного діалогу ми можемо свідчити ті істини, що є основоположними і невід'ємними і для людини, і для суспільства: гідність кожної людської істоти — незалежно від її етнічного походження, релігійної приналежності чи політичних уподобань» (1)[4]. Спільна духовна спадщина людства сприяє роз-

---

[1] *Іван Павло II*. Місія Відкупителя : Пер. з італ. о. Романа Безпалька. — Жовква: Місіонер, 2011. — С. 67.

[2] Католическая энциклопедия. — Т. I. А—З. — М.: Изд-во Францисканцев, 2002. — С. 1627—1628.

[3] *Іван Павло II*. Місія Відкупителя : Пер. з італ. о. Романа Безпалька. — Жовква: Місіонер, 2011. — С. 67.

[4] *John Paul II*. Address of His Holiness John Paul II for the opening of the sixth World Assembly of the "World Conference on Religion and peace". Synod Hall. Thursday, 3 November 1994 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/-holy_father/john_paul_ii/speeches/1994/november/documents/hf_jp-ii_spe_19941103_-religioni-pace_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

витку взаємоповаги та взаєморозуміння, на основі яких можна укласти ширшу угоду для викорінення всіх форм дискримінації й захисту людської гідності[1]. Ось чому міжрелігійний діалог є єдиним цілим з принципами свободи совісті, свободи віросповідання, свободи слова (захисту прав людини загалом), з дотриманням вимог принципу толерантності.

Розмірковуючи над особливостями міжрелігійного діалогу в сучасному світі, Папа Франциск робить власні узагальнення, згідно з якими міжрелігійний діалог (як один з різновидів суспільного діалогу) нині є чи ненайважливішою передумовою поступу людини, досягнення спільного блага й головне — суспільного миру в світі, а тому він є обов'язком як християн, так і рекомендованим способом спілкування для віруючих інших релігійних спільнот. У міжрелігійному діалозі ведеться відкрита розмова про сутність і сенс людського життя, у діалогічному спілкуванні «приймають інших у їхньому інакшому способі буття, думання і висловлювання»[2]. Метою міжрелігійного діалогу є суспільний мир, справедливість, а не задоволення прагматичних інтересів, істинний діалог стає «сам по собі етичним зобов'язанням і сприяє творенню нових суспільних умов»[3].

4.10.2. Діалог між католицизмом та іудаїзмом

Прикладом діалогу між католицизмом і нехристиянськими релігіями є сучасний католицько-іудейський діалог, який, як уважав Венедикт XVI, є свідченням «тісного зв'язку між відносинами з Богом і етикою любові до кожної людини»[4]. Традиції католицько-іудейського діалогу сягають початків формування й розвитку християнської культури загалом.

Відомо, що перші християни були євреями, а їхні очікування Месії ґрунтувалися на релігійних уявленнях іудаїзму. Апостоли

---

[1] Важливе значення для обґрунтування міжрелігійного діалогу має соціальна доктрина Католицької Церкви. У підрозділі «Сприяти діалогу» до дванадцятого розділу Компендіуму соціальної доктрини Церкви зазначається, що «завдяки спільній традиції Старого Завіту, Католицька Церква здатна до діалогу з братами й сестрами юдеями, який вона проводить також за допомогою власної соціальної доктрини, аби будувати разом майбутнє, у якому панує справедливість і мир для всіх людей, дітей єдиного Бога» // Компендіум соціальної доктрини Церкви. — К.: Кайрос, 2008. — С. 328.

[2] *Папа Франциск*. Апостольське повчання «Радість Євангелія» : Пер. з італ.: О. Бодак / За ред. о. Тараса Барщевського. — Львів: Свічадо, 2014. — С. 184.

[3] Там само.

[4] *Венедикт XVI*. Післясинодальне апостольське повчання «Verbum Domini» Святішого Отця Венедикта XVI єпископам, духовенству, богопосвяченим особам та вірним мирянам про слово Господнє в житті та місії Церкви. — Львів: Свічадо, 2011. — С. 169.

Петро (Ді. 2, 14. 22. 36) і Павло (Ді. 13, 46) спочатку обстоювали позицію, згідно з якою Євангеліє потрібно проповідувати лише євреям, але згодом вони змінили свої погляди й розпочали проповідь Євангелія всім тим, хто її потребував, і насамперед язичникам (Ді. 8, 26—39; 10; 11, 1—18; 13, 46—49).

Подальший розвиток римо-іудейського християнства (I—IV ст.) був позначений драматизмом подій, що було зафіксовано в Новоєвангельських текстах. З плином часу й сам іудаїзм став об'єктом полемічної критики з боку християнської церкви, понад те, і несправедливого заперечення з боку світської влади, що почасти набувало форми антисемітизму (юдофобії, або юдофобства). Антисемітизм став проявом націоналістично-релігійної нетерпимості, позначеної ворожим ставленням до євреїв та їхньої духовної культури, атмосферою ненависті до послідовників іудаїзму[1]. У Новітній історії антисемітизм (юдофобія, юдофобство) не зник, понад те, він виявився стійким явищем суспільного життя. Уже після краху комуністичних режимів та об'єднання Німеччини (в 1990—1991 рр.) було знову зафіксовано відродження цього ганебного явища. Позаяк у країнах Європи залишилося дуже мало євреїв, то цей феномен отримав назву «антисемітизм без євреїв»[2].

Ставлення сучасної Католицької Церкви до націоналістично-релігійних упереджень чітко сформоване й не підлягає перегляду — воно гостро негативне. Ця оцінка ґрунтується на біблійних положеннях, згідно з якими всі люди створені за образом і подобою Божою, а Ісус Христос помер заради спасіння всіх людей. Останнє означає, що всі люди мають людську гідність, незважаючи на їхню релігійну приналежність. Основою християнської моралі (її вищою цінністю й водночас принципом взаємовідносин між лю-

---

[1] Переслідування євреїв має давню історію й тісно пов'язане з феноменом розгортання єврейської діаспори (вимушене розміщення єврейського населення на території Європи та Середземномор'я після того, як в 79 р. н. е. римляни насильницьким способом вигнали євреїв з Палестини), що, безперечно, було позначено етноконфесійними конфліктами. Наприкінці XIX ст. антисемітизм отримав новий імпульс в Європі (насамперед у Франції, Австрії та Німеччині). У Франції було створено антисемітську лігу, а в Німеччині антисемітські ідеї розвивав англієць за походженням, соціальний теоретик Г'юстон Стюарт Чемберлен. Антисемітизм приписував євреям чимало негативних рис, називав їх зрадниками Ісуса Христа, хибно звинувачував у «біологічному переродженні і перетворенні їх на паразитів», а також у задумі «загарбати увесь світ». У гітлерівській Німеччині антисемітизм досяг апогею, ставши державною політикою та прикладом насильницького способу вирішення «єврейського питання». Наслідком такої нелюдської політики стало знищення майже 6 млн євреїв (геноцид). Поразка Німеччини в Другій світовій війні актуалізувала гостру критику й не сприйняття антисемітизму.

[2] Короткий Оксфордський політичний словник. — К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2006. — С. 34.

дьми) є любов до ближнього, незважаючи на його національну, релігійну чи соціальну належність. Слова апостола Павла («з огляду на вибір Божий, вони улюблені заради батьків, бо дари Божі й покликання — незмінні» (Рим. 11, 28—29)) підтверджують, що Бог залишається вірним Своїй домовленості зі старозавітними патріархами та Мойсеєм: «Євреї знову ж таки залишаються улюбленим народом Бога, обраним Ним і покликаним до спасіння через Христа і його Церкву»[1].

Римські Папи, починаючи з Лева XIII, неодноразово засуджували антисемітизм (юдофобію) як хибну практику, що суперечить біблійним істинам. Розгортання антисемітизму в Європі за часів німецького фашизму викликало різке засудження Магістеріумом Церкви. Йоан Павло II, нагадуючи про зусилля своїх великих Попередників (зокрема Пія XI та Пія XII) у протидії антисемітизму, послуговувався висловом Пія XI, який повчав вірних що антисемітизм не можна виправдати, а «хрест нацизму — це “ворог хреста Христового”»[2]. Свого часу за ініціативою Йоана XXIII з католицьких богослужбових текстів було вилучено слова, які могли сприйматись євреями як такі, що принижують їхню особисту гідність[3].

Другий Ватиканський Собор у Декларації про ставлення Церкви до нехристиянських релігій «Nostra Aetate» визначив принципи взаємовідносин Католицької Церкви з різноманітними нехристиянськими релігіями, насамперед з ісламом та іудаїзмом. У пункті 4 Декларації («Про юдейську релігію») наголошено на тому, що «Церква Христова признає, що початки її віри та її вибрання знаходяться вже в Патріархів, у Мойсея і пророків, відповідно до спасительного Божого таїнства. Визнає вона, що всі християни є дітьми Авраама по вірі»[4]. Крім того, «Церква, яка

---

[1] Католическая энциклопедия. — Т. II. И—Л. — М.: Изд-во Францисканцев, 2005. — С. 281.

[2] Цит. за: *John Paul II*. Meeting with the representatives of the jewish organizations of the United States of America. Address of His Holiness John Paul II. Dade County, Miami, Friday, 11 September 1987 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1987/september/documents/hf_jp-ii_spe_19870911_organizzaz-ebraiche_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[3] Зокрема перед Великоднем 1959 р. Йоан XXIII вилучив з літургічної молитви у Велику П’ятницю про навернення євреїв слово «невірні». Також він частково змінив текст акту посвячення Святому Серцю Ісусовому, прибравши з нього слова про «тих, хто блукає у сутінках язичництва або ісламу» й замінивши їх на «тих, хто ще тримається старих язичницьких забобонів» // *Никодим*, митрополит Ленинградский и Новгородский. Иоанн XXIII, Папа Римский. — Wien: Pro Oriente, 1984. — С. 122.

[4] Декларація про відносини Церкви до не-християнських релігій «В наші часи — Nostra Aetate» / Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 308.

осуджує всі переслідування супроти всіх людей, пам'ятаючи на спільну з юдеями спадщину та порушена не політичними зглядами, але релігійною євангельською любов'ю, осуджує ненависті, переслідування та прояви антисемітизму, що збулися коли-небудь і від кого-небудь проти юдеїв»[1].

Прийняття на Другому Ватиканському Соборі Декларації «Nostra Aetate» стало важливою передумовою для розгортання нового рівня діалогу між сучасною Католицькою Церквою та іудаїзмом[2]. Оцінюючи значення цього документу для здійснення діалогу між католицизмом і іудаїзмом, Йоан Павло II зазначав: «Я радий, що моє служіння у столиці св. Петра припало на післясоборний час, коли інспірація Декларації «Nostra Aetate» набрала конкретної форми. Таким чином, наближаються один до одного два великі основні елементи Божого обрання: Старий і Новий Заповіти ...Новий Заповіт знаходить в Старому своє коріння. Оскільки Старе може знайти у Новому своє сповнення, то, очевидно, є справою Святого Духа. Ми, люди, стараємося тільки тому не перешкоджати. Формою цього «не перешкоджання», безумовно, є християнсько-єврейський діалог…»[3].

Іншим важливим документом, у якому виокремлювалася проблема необхідного діалогу між католицизмом та іудаїзмом, стала Конституція Другого Ватиканського Собору про роль церкви в сучасному світі «Lumen Gentium». Зокрема в п. 16 («Нехристияни») наголошувалося на тому, що «ті ж, вкінці, що ще не прийняли Євангелії, різними іншими способами напрямлені до Народу Божого. Найперше ж той нарід, що йому дано було завіти й обітниці і з якого Христос вийшов по тілу (пор. Рим. 9, 4—5), нарід по вибранню улюблений із-за батьків: бо дари божі і покликання незмінні (пор. Рим. 11, 28—29)»4. Ураховуючи вимоги Другого Ватиканського Собору, Папа Павло VI здійснив низку кроків,

---

[1] Декларація про відносини Церкви до не-християнських релігій «В наші часи — Nostra Aetate» / Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 309.

[2] Відомо, що в 1946 р. на Міжнародній конференції (м. Зелісберг, Швейцарія) представники різноманітних християнських конфесій запропонували актуалізувати діалог між християнськими та іудейськими релігійними організаціями. На конференції було озвучено заклик «уникати возвеличення християнства за рахунок приниження іудаїзму» та «уникати» використання слова «іудей» у значенні «ворог» Ісуса // Католическая энциклопедия. — Т. II. И—Л. — М.: Изд-во Францисканцев, 2005. — С. 621.

[3] Переступити поріг надії. Іван Павло II відповідає на питання Вітторіо Мессорі : Пер. з польс. Н. Попач. — К.: Кайрос; Львів: Свічадо, 1995. — С. 87.

[4] Догматична Конституція про церкву «Світло народів — Lumen Gentium» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 96.

спрямованих на поліпшення взаємовідносин між католиками та іудеями. У 1964 р. Павло VI оголосив про створення Секретаріату, який опікувався б нехристиянськими релігіями, а в 1968 р. цей Секретаріат був трансформований у Папську раду з питань міжрелігійного діалогу. У 1974 р. Павло VI створив спеціальну Комісію з релігійного діалогу між католицизмом та іудаїзмом.

Розпочатий діалог з нехристиянськими релігіями продовжив Йоан Павло II. Під час свого першого візиту до Польщі в 1979 р. Папа, відвідуючи Освенцім, закликав католиків усього світу ніколи не забувати про «народ, сини й дочки якого були присуджені до тотального знищення. Цей народ веде своє походження від Авраама, батька нашого у вірі»[1]. У книзі «Переступити поріг надії» Святий Отець говорив: «Освенцім, що є хіба найбільш промовистим символом геноциду єврейського народу, говорить як далеко може просунутися система, що збудована на передумовах расової ненависті та жадоби панування одного народу. Освенцім не перестає остерігати і сьогодні. Освенцім говорить, що антисемітизм є великим гріхом проти людства. Говорить, що великим гріхом проти людства є усіляка расова ненависть, яка неминуче призводить до пригноблення людства»[2]. Під час пастирського візиту до Німеччини в зверненні до єврейської громади міста Майнца (17.11.1980 р.) Йоан Павло II назвав євреїв «народом Божим Старого Завіту, що ніколи не було заперечене Богом»[3].

Новий етап у діалозі розпочався під час відвідування Йоаном Павлом II синагоги в Римі (13.04.1986 р.). У своєму виступі Святий Отець зазначив: «Ви є нашими улюбленими братами, і в певному сенсі, кажучи, нашими старшими братами… Христова церква відкриває свою спорідненість з юдаїзмом, досліджуючи власне таїнство. Єврейська релігія є для нас, для нашої релігії, не «зовнішньою», а якимось чином «внутрішньою». Отже, ми маємо з нею такі відносини, яких не маємо з жодною іншою релігі-

---

[1] *John Paul II.* Apostolic pilgrimage to Poland. Holy Mass at the Brzezinka Concentration Camp. Homily of His Holiness John Paul II. Brzezinka, 7 June 1979 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/-homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790607_polonia-brzezinka_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] Переступити поріг надії. Іван Павло II відповідає на питання Вітторіо Мессорі : Пер. з пол. Н. Попач. — К.: Кайрос; Львів: Свічадо, 1995. — С. 86.

[3] *Giovanni Paolo II.* Visita pastorale nella Repubblica Federale Tedesca. Incontro di Giovanni Paolo II con i rappresentanti della comunità ebraica. Magonza, 17 novembre 1980 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/-holy_father/john_paul_ii/speeches/1980/november/documents/hf_jp_ii_spe_19801117_ebRei-magonza_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

єю…»[1]. У 1993 р. з ініціативи Йоана Павла II було встановлено дипломатичні відносини між Ватиканом та Ізраїлем. Оцінюючи цю подію, Святий Отець підкреслив, що «в результаті мирних процесів, які розвиваються, незважаючи на труднощі та перешкоди на Близькому Сході, з ініціативи Ізраїльської держави стало можливим встановлення дипломатичних відносин між Апостольською Столицею та Ізраїлем. Коли йдеться про визнання державності Ізраїлю, то треба підкреслити, що я ніколи не мав щодо цього жодних сумнівів»[2].

Значно пожвавився католицько-іудейський діалог у період підготовки до Великого ювілею 2000. З ініціативи Йоана Павла II у вересні 1997 р. у Римі був скликаний симпозіум, на який були запрошені авторитетні історики, теологи й богослови, які намагалися дати відповідь на запитання про наявність зв'язків між християнським антиіудаїзмом і расистським антисемітизмом. Серед висновків симпозіуму слід виокремити такі: чітких та аргументованих зв'язків немає, але водночас потрібно зазначити, що совість багатьох християн Європи «приспали», що призвело до повної безпорадності християн перед небезпекою з боку Гітлера та його расистської (антисемітської) ідеології[3].

Невдовзі (12.03.1998 р.) був оприлюднений лист Йоана Павла II у зв'язку з публікацією документального збірника «Ми пам'ятаємо: роздуми про Голокост» («We remember: A Reflection on the Shoah»). У цьому листі Святий Отець виклав свою особисту позицію щодо теми збірника. Зокрема він сказав: «Упродовж свого Понтифікату я неодноразово — і з почуттям глибокого смутку — згадував про страждання єврейського народу під час Другої світової війни. Злочин, який відомий нам під назвою Голокост, залишається незмивною плямою в історії століття, що добігає кінця»[4]. Оцінюючи оприлюднені матеріали, Магістеріум Церкви радив дотримуватись позиції, згідно з якою дослідникам

---

[1] *Giovanni Paolo II*. Incontro con la comunità ebraica nella Sinagoga della città di Roma. Discorso di Giovanni Paolo II. Domenica, 13 Aprile 1986 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/-1986/april/documents/hf_jp-ii_spe_19860413_sinagoga-roma_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

[2] Переступити поріг надії. Іван Павло II відповідає на питання Вітторіо Мессорі : Пер. з пол. Н. Попач. — К.: Кайрос; Львів: Свічадо, 1995. — С. 88.

[3] Католическая энциклопедия. — Т. II. И—Л. — М.: Изд-во Францисканцев, 2005. — С. 622.

[4] *John Paul II*. Letter of His Holiness Pope John Paul II on the occasion of the publication of the document "We remember: a reflection on the Shoah" [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/1998/-documents/hf_jp-ii_let_19980312_shoah_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

Голокосту потрібно бачити суттєву відмінність між антисемітизмом і богословською антиіудейською полемікою. Комісія з міжрелігійних зв'язків, очолювана кардиналом Едуардом Ідрісом Кассіді, закликала до покаяння: «Наприкінці цього тисячоліття Католицька Церква хоче перетворити усвідомлення гріхів минулого в тверду впевненість побудувати нове майбутнє, у якому не буде більше антиіудаїзму серед християн та антихристиянства серед євреїв»[1]. Цей висновок корелює зі змістом проповіді Святого Отця (21.05.1995 р., м. Оломоуц, Чехія) з нагоди канонізації Яна Саркандера та Здислави з Лемберка, у якій він здійснив привселюдне покаяння від імені Католицької Церкви: «Нині я, Папа Римської Церкви, від імені всіх католиків прошу вибачення за кривди, завдані некатоликам в усі буремні часи людської історії. Водночас я запевняю, що, зі свого боку, Католицька Церква пробачила все й усіляке зло, яке довелося витерпіти її дітям. Хочу, щоб цей день дав початок спільному змаганню, мета якого — наслідувати Христа та жити згідно з Його Євангелієм, Його законом любові, Його великим прагненням єдності»[2].

У березні 2000 р. Йоан Павло II під час ювілейного паломництва на Святу землю відвідав Ізраїль. Напередодні паломництва Папа в проповіді «Angelus» знову нагадав про гріхи, що були здійснені християнами в минулому, і водночас закликав до взаємного прощення: «Давайте прощати і просити прощення»[3]. А вже під час відвідин меморіалу «Яд Вашем» в Єрусалимі Папа зазначав: «Як Єпископ Рима й намісник апостола Петра я запевняю єврейський народ, що Католицька Церква, керуючись законами істини та любові й нічим іншим, відчуває глибоку скорботу з приводу ненависті, актів переслідування та проявів антисемітизму, які походили від християн… У цьому місці священної пам'яті я ревно молюся, щоб наша скорбота про трагедії, які єврейський народ перетерпів у

---

[1] Commission for religious relations with the jews. We remember: a reflection on the Shoah [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/-roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_16031998_shoah_en.htm, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] *Giovanni Paolo II*. Viaggio Apostolico nella Repubblica Ceca e in Polonia. Canonizzazione di Zdislava di Lemberk e di Jan Sarkander. Omelia di Giovanni Paolo II. Aeroporto Nerědìn di Olomouc (Repubblica Ceca). Domenica, 21 maggio 1995 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_-paul_ii/homilies/1995/documents/hf_jp-ii_hom_19950521_canonizzaz-olomouc_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

[3] *John Paul II*. Homily of the Holy Father "Day of Pardon". Sunday, 12 March 2000 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_-father/john_paul_ii/homilies/2000/documents/hf_jp-ii_hom_20000312_pardon_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

XX ст., привела до нових відносин між євреями та християнами»[1]. Відвідуючи Стіну плачу в Єрусалимі, Святий Отець уклав у неї записку з молитвою: «Бог наших батьків, Ти обрав Авраама та його нащадків, щоб явити Своє ім'я народам… Ми глибоко засмучені поведінкою тих, хто впродовж історії став причиною страждань твоїх дітей, прохаючи про прощення, ми бажаємо присвятити себе істинному братерству з народом Завіту»[2].

Під час зустрічі з представниками Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій у Національній філармонії України (24.06.2001 р.) Йоан Павло II стверджував, що характерною рисою української духовної культури є активний діалог християнських церков з нехристиянськими релігіями й насамперед з іудаїзмом. Він нагадав, що в Україні живе чимало євреїв, які становлять спільноту, «що сильно закорінена в українському суспільстві й культурі. Також і вони зазнали несправедливості й переслідування за те, що залишилися вірними релігії своїх батьків. Хто може забути про цю жахливу данину крові, якою вони заплатили за фанатизм ідеології, яка захищала перевагу однієї раси над іншими? Власне, тут, у Києві, у місцевості Бабин Яр, під час нацистської окупації за кілька днів було вбито величезну кількість людей, серед яких понад 100 000 євреїв. Це був один з багатьох найжорстокіших злочинів, які, на жаль, була змушена записати історія у минулому столітті. Нехай спогад про цю подію смертоносного безумства послужить для всіх корисною пересторогою… Нехай спогад про цей болісний досвід допоможе сучасному людству, особливо молодому поколінню, відкинути кожну форму насильства та зростати у пошані до гідності людини, зберігаючи закорінені в ній основні права…» (5)[3].

Кардинал Й. Рацінґер у книзі «Сіль землі» присвятив проблемі відносин католицизму та іудаїзму цілий розділ під назвою «Юдаїзм», у якому, серед іншого, підкреслював, що сьогодні необхідно наново переосмислити відносини з іудейством, у яких має з'явитися основа для глибокої взаємної пошани та внутрі-

---

[1] *John Paul II*. Jubilee Pilgrimage of His Holiness John Paul II to the Holy Land (March 20-26, 2000). Speech of John Paul II. Visit to the Yad Vashem Museum. Jerusalem, Thursday, 23 March 2000 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.-vatican.va/holy_father/john_paul_ii/travels/documents/hf_jp-ii_spe_20000323_yad-vashem-mausoleum_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] Там само.

[3] Перед Вами тепер невідкладне завдання соціальної та моральної перебудови країни (зустріч з представниками Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій в Національній філармонії, Київ, 24 червня 2001 р.) // Прочанин миру та надії: книга-альбом. — К.: МБФ «Східно-Європейський екуменічний культурно-просвітницький центр», 2004.

шньої єдності. «Ми над цим працюємо. … Ми повинні наново вчитися жити взаємною належністю до спільної Авраамової історії, яка нас одночасно розділяє й поєднує… Ми також сподіваємося на розуміння іудеями того, що ми бачимо Старий Завіт в іншому світі, проте намагаємося жити за тією, що й вони, вірою Авраама, а відтак можемо жити взаємно внутрішньо споріднені»[1]. Даючи оцінку єврейського народу, Венедикт XVI підкреслював, що «євреї, будучи першими носіями обітниці, а відтак народом, який пройшов через найбільші ключові фази біблійної історії, без сумніву, перебувають у центрі історії світу… Я гадаю, що у всі епохи і дуже яскраво якраз сьогодні проявляється, що цей народ цілком особливий і що найголовніші розв'язання світової історії майже завжди якимось чином із ним пов'язані»[2].

Суголосно своїм великим Попередникам Папа Франциск також позитивно оцінює внесок у світову духовну культуру досягнень культури єврейського народу та його релігії — іудаїзму. «Церква, яка поділяє з юдаїзмом важливу частину Святого Письма, вважає народ Союзу та його віру одним із священних коренів власної християнської ідентичності… Приязнь, що розрослася між нами, спонукає нас щиро і гірко жалкувати через жахливі переслідування, яких вони зазнали і досі зазнають, особливо через ті, до яких були долучені християни… Сама Церква збагачується, коли приймає цінності юдаїзма. Хоча деякі християнські переконання є неприйнятними для юдаїзму, і Церква не може сповіщати Ісуса як Господа і месію, все-таки існує багата доповнюваність тим, що дає нам змогу читати тексти єврейської Біблії і допомагати один одному черпати багатство Божого Слова, а також поділяти багато етичних переконань та спільну турботу про справедливість і розвиток народів»[3]. У час, коли італійська єпископська конференція святкувала «День діалогу між католиками і євреями» (17.01.2016 р.), Папа Франциск відвідав синагогу в Римі і, серед іншого, підтвердив, що «в єврейсько-християнському діалозі існує унікальний та особливий зв'язок з огляду на єврейське коріння християнства: тому євреї та християни повинні почуватися братами, об'єднаними одним Богом і багатою спільною духовною спадщиною, на чому можна будувати й продовжувати

---

[1] *Венедикт XVI* (*Рацінґер Йосиф*). Сіль землі: Християнство й Католицька Церква в XXI столітті. Розмова Петера Зевальда з Йосифом Рацінґером : Пер. з нім. О. Конкевича. — Львів: Місіонер, 2007. — С. 243—244.

[2] Там само. — С. 248.

[3] *Папа Франциск*. Апостольське повчання «Радість Євангелія» : Пер. з італ.: О. Бодак / За ред. о. Тараса Барщевського. — Львів: Свічадо, 2014. — С. 182—183.

будувати майбутнє»[1]. Свій виступ перед єврейською громадою Риму Святий Отець завершив словами: «Шалом алейхем!»[2].

Як висновок до підрозділу можна навести слова енцикліки «Populorum Progressio», у яких Папа Павло VI, акцентуючи на значенні діалогу культур, говорить про те, що це повною мірою стосується перспектив організації правдивих взаємовідносин між християнством та іудаїзмом: «Діалог між культурами, як і між окремими особами, прокладає шлях до братньої злуки душ. Плани, прийняті для розвитку людини, об'єднують усі народи в єдиному зусиллі, яке можливе лише тоді, коли кожен громадянин — урядовий лідер, державний службовець чи простий робітник — керуватиметься братерською любов'ю і справді прагнутиме будувати універсальну людську культуру, яка поєднає весь світ»[3].

4.10.3. Діалог католицизму та ісламу

Упродовж тривалого часу католицизм, як і християнство загалом, перебував у перманентній опозиції щодо ісламського віровчення[4]. Якісні зміни у відношеннях католицизму та ісламу розпочалися з рішень Другого Ватиканського Собору, закріплених Декларацією про ставлення Церкви до нехристиянських релігій — «Nostra Aetate». Зокрема в пункті 3 Декларації («Про ісламську релігію») було зазначено, «що церква цінує також мусульман, що вшановують Бога живого і існуючого, милостивого і всемогутнього, творця неба і землі, який промовляв до людей, якого навіть таємним постановам стараються з цілої душі повинуватися, як повинувавсь Авраам, на якого мусульманська віра радо покли-

---

[1] *Francesco*. Visita alla Sinagoga di Roma. Discorso del Santo Padre Francesco alla comunità ebraica. Domenica, 17 gennaio 2016 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/january/documents/-papa-francesco_20160117_sinagoga.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

[2] Там само.

[3] *Павло VI*. Енцикліка «Populorum Progressio — Розвиток народів» Вселенського Архієрея Папи Павла VI. — Львів: Свічадо, 2011. — С. 40.

[4] Християни несправедливо критикували послідовників ісламу за «молодість» і «незрілість» їхнього віровчення порівняно з апробованим часом християнством. Християнські богослови критично ставилися до особи Мухамеда та його статусу пророка на землі. Гостро критикували також позицію мусульман, згідно з якою Коран уважають текстом Святого Письма подібно до того, як Біблія є текстом Святого Письма для християн. Незрідка окремі християни грішили розповсюдженням вигадок про аморальність поведінки мусульман. Зі свого боку, мусульмани почасти спотворювали зміст Святого Письма, Біблії, хибно тлумачили триєдинство Бога, учення про самопожертву Ісуса Христа, про Марію Богородицю та святих, необхідність дотримання релігійних таїнств і християнської літургії // Католическая энциклопедия. — Т. II. И—Л. — М.: Изд-во Францисканцев, 2005. — С. 529—530.

кається … І хоча протягом століть між християнами і мусульманами постало багато непорозумінь і ворожнеч, Священний Собор закликає всіх, щоб — забувши минуле — заправлялися щиро до взаємного зрозуміння, спільно берегли й плекали для всіх людей соціальну справедливість, моральні блага та мир і свободу»[1]. У догматичній Конституції про церкву «Lumen Gentium» Собор підтвердив можливість отримати спасіння й нехристиянами — мусульманами. У підпункті «Не-християни» зазначалося: «Програма спасіння охоплює і тих, що визнають Творця, а між ними найперші ж мусульмани, що, визначаючи віру Авраама, разом з нами почитають одного Бога милостивого, що судитиме людей в останню днину»[2].

У складі Секретаріату з контактів з нехристиянськими релігіями (з 1988 р. — Папська рада з діалогу з нехристиянськими релігіями) Папа Павло VI заснував Комісію з релігійних відносин з мусульманським віровченням, що мала на меті розвивати діалог між католиками та мусульманами. Ще пізніше розпочало свою діяльність чимало організацій, скерованих на створення діалогу між католицизмом та ісламом. Діалог конкретизували міжнародні зустрічі між християнами й мусульманами в Тунісі (вересень 1974 р.), міжнародний ісламо-християнский семінар у Триполі (лютий 1986 р.), конференція в Шамбезі (1976 р.) тощо.

Справжній прорив в організації католицько-ісламського діалогу зробив Йоан Павло II. У 1985 р. на запрошення короля Хусейна II Йоан Павло II відвідав Марокко, де вперше виступив перед 80-тисячним зібранням мусульманської молоді зі своїм словом про Бога, у якого вірують і католики, і мусульмани. «Віра Авраамова», на думку Папи, дає багато спільного християнам і мусульманам, позаяк вони живуть в одному світі, позначеному як багатьма знаками надії, так і знаками страждання. Головною в виступі Йоана Павла II стала тема духовних цінностей (які йдуть від Бога й від яких «залежить розквіт нашої особистості, нашої сім'ї і нашого суспільства, так само і міжнародного співтовариства»), яких потребує світ, і першою такою цінністю є віра в Бога.

Святий Отець підтвердив прагнення Церков гарантувати співпрацю між віруючими, і водночас зазначив необхідність органі-

---

[1] Декларація про відносини Церкви до нехристиянських релігій «В наші часи — Nostra Aetate» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 307.

[2] Догматична Конституція про церкву «Світло народів — Lumen Gentium» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 96.

зації правдивого діалогу між християнами та мусульманами: «Взаємна повага і діалог мають відбуватися в усіх сферах, особливо що стосується засадничих прав і свобод, зокрема й свободи віросповідання. Вони сприяють миру і злагоді між народами. Вони допомагають вирішити спільні проблеми сьогоднішніх чоловіків і жінок, особливо молодих» (1—5)[1]. Під час зустрічей з представниками мусульманської громади в Сараєво[2] було підсумовано, що «прийшов час відновити щирий братерський діалог, час прощати і бути прощеними. Прийшов час подолати ненависть і помсту… Бог є милосердним: це підтверджують усі віруючі і також поділяють і мусульмани. Саме тому, що Бог милосердний і хоче милосердя, кожний має підкорятися логіці любові, щоб досягти істинної мети взаємного прощення» (2)[3].

Йоан Павло II започаткував традицію проведення богословських конференцій разом з представниками мусульманського віровчення. Прикладом слугують конференції в Бейруті (1980 р.), Загребі (1981 р.), Коломбо (1982 р.), Палермо (1983 р.), Єрусалимі (1984 р.) та інших містах. Велике значення в організації католицько-ісламського діалогу набув Папський інститут арабських та ісламських досліджень, який у 1986 р. організував в Ассізі міжнародну зустріч з представниками 60 релігій, зокрема й християн і мусульман, кульмінацією якої стала спільна молитва за мир у всьому світі. Йоан Павло II одним з перших очільників Католицької Церкви відвідав Велику мечеть Дамаска Омейяд (Сирія,

---

[1] *John Paul II*. Apostolic journey to Togo, Ivory Coast, Cameroon, Central African Republic, Zaire, Kenya and Morocco. Address of His Holiness John Paul II to young Muslims. Morocco, Monday, 19 August 1985 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1985/august/documents/-hf_jp-ii_spe_19850819_giovani-stadio-casablanca_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] У цей же день 13 квітня 1997 р. Йоан Павло II зустрічався з представниками православної та іудейської громад, тема діалогу була провідною й під час цих зустрічей. Водночас Папа зустрівся з представниками єпископату Боснії і Герцоговини, поставив перед ними завдання відновлювати після спалаху насильства не лише християнську громаду, а й саме громадянське суспільство. На його думку, метод діалогу має бути покладений в основу відносин як з православними та іншими християнами, так і з послідовниками ісламу. «Це сприятиме створенню мирного співіснування у взаємній повазі прав кожної людини і кожного народу» (6) // *John Paul II*. Apostolic journey of His Holiness John Paul II to Sarajevo (April 12—13, 1997). Address of His Holiness John Paul II at the meeting with bishops of Bosnia-Herzegovina. Sarajevo, Sunday, 13 April 1997 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/travels/-documents/hf_jp-ii_spe_13041997_bishops_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[3] *John Paul II*. Apostolic journey of His Holiness John Paul II to Sarajevo (April 12—13, 1997). Address of the Holy Father at the meeting with the representatives of the Islamic community 13 April 1997 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/travels/documents/hf_jp-ii_spe_13041997_-islamic-community_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

06.05.2001 р.), бо «саме в мечетях і церквах мусульманська і християнська громади формують свою релігійну ідентичність» (3)[1]. Ця подія підтвердила рішучість Церкви продовжувати міжрелігійний діалог, який відбувається особливо ефективно там, де є багатовіковий досвід співжиття мусульман і християн, незважаючи на окремі моменти негативного. Святий Отець наголосив на важливості спільного дослідження християнами та мусульманами філософських і теологічних питань, що приведе не лише до кращого взаєморозуміння в теорії, а й «до партнерства на благо всієї людської сім'ї» на практиці. «Як члени однієї людської сім'ї ми маємо обов'язок піклуватися про спільне благо, справедливість і солідарність. Міжрелігійний діалог приведе до багатьох форм співпраці, особливо в піклуванні про бідних і немічних. Це означатиме, що наша віра в Бога є справжньою» (4)[2].

Розмірковуючи над невідкладними завданнями соціальної та моральної трансформації України під час візиту до Києва (24.06.2001 р.), Папа нагадав присутнім про злочини, заподіяні політичними силами проти мусульманської громади в Україні. «Думаю, зокрема про татар, вивезених з Криму в азійські республіки Радянського Союзу, які тепер хочуть повернутися на землю їхнього походження. Дозвольте мені з цього приводу висловити побажання, щоб через відкритий і тривалий чесний діалог можна було знайти відповідні розв'язки, завжди зберігаючи атмосферу щирої толерантності та активної співпраці задля спільного добра» (6)[3]. У справі захисту людини та її особистої гідності християни й мусульмани України мають відігравати особливу роль, бо «разом вони можуть дати ясне свідчення першості духу перед матеріальними потребами, на які людина має право. Разом вони можуть свідчити, що бачення світу, яке ґрунтується на Бозі, є гарантією також і невід'ємної цінності людини. Якщо заберемо Бога зі світу, то в ньому не залишиться нічого по-справжньому людського. Якщо людина не дивиться в небо, то вона втрачає обрії своєї земної дороги. В основі кожного справ-

---

[1] Meeting with the Muslim leaders Omayyad Great Mosque, Damascus. Address of the Holy Father. Sunday, 6 May 2001 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2001/documents/hf_jp-ii_-spe_20010506_omayyadi_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] Там само.

[3] «Перед Вами тепер невідкладне завдання соціальної та моральної перебудови країни» (зустріч з представниками Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій в Національній філармонії. — Київ, 24 червня 2001 р.) // Прочанин миру та надії: Книга-альбом. — К.: МБФ «Східно-Європейський екуменічний культурно-просвітницький центр», 2004.

жнього гуманізму завжди лежить покірне і довірливе визнання першості Бога» (6)[1].

Особливим випробуванням для католицько-ісламського діалогу стали трагічні події в США 11 вересня 2001 р. Під час візиту в Казахстан (22—25 вересня 2001 р.) Папа Йоан Павло II підтвердив, що сучасна Католицька Церква з повагою ставиться до правдивого ісламу, «до ісламу, який молиться, який опікується нужденними. Згадуючи помилки минулого, зокрема й нещодавнього, усі віруючі мають об'єднати свої зусилля для того, щоб підтвердити, що Бог ніколи не стане заручником людських амбіцій. Ненависть, фанатизм і тероризм зневажають ім'я Бога й спотворюють істинний образ людини» (5)[2,3]. Водночас в праці «Переступити поріг надії» Йоан Павло II повчав, що в християнсько-ісламському діалозі не бракує конкретних труднощів: «У країнах, де до влади приходять фундаменталістські рухи, права людини і принципи релігійної свободи бувають проінтерпретовані, на жаль, досить однобічно. Релігійна свобода розуміється як свобода «накидання» справжньої релігії усім громадянам. Становище християн у таких країнах незрідка буває просто драматичне. Фундаменталістичні позиції такого ґатунку надто затруднюють взаємні контакти. Однак, незважаючи на це, з боку церкви відкритість до співпраці та діалогу залишаються незмінними»[4].

Продовжуючи напрацювання Йоана Павла II, Папа Венедикт XVI у промові до представників мусульманських спільнот (20.08.2005 р) вітав мусульманську молодь, посилаючись на свого Попередника, що започаткував та активно здійснював діалог з мусульманами. Венедикт XVI закликав докласти всіх зусиль до продовження діалогу (мирного й спокійного співжиття) між християнами та мусульманами. Розмірковуючи над страшними нас-

---

[1] «Перед Вами тепер невідкладне завдання соціальної та моральної перебудови країни» (зустріч з представниками Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій в Національній філармонії. — Київ, 24 червня 2001 р.) // Прочанин миру та надії: Книга-альбом. — К.: МБФ «Східно-Європейський екуменічний культурно-просвітницький центр», 2004.

[2] *John Paul II*. Pastoral visit in Kazakhstan. Meeting with representatives of the world of culture. Address of John Paul II. Auditorium of the Congress Hall Astana, 24 September 2001 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_-father/john_paul_ii/speeches/2001/september/documents/hf_jp-ii_spe_20010924_kazakhstan-astana-culture_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[3] Докладніше про позицію представників ісламу щодо діалогу див. статтю О. В. Журавського «Исламо-христианский диалог» (рос.) // Католическая энциклопедия. — Т. II. И—Л. — М.: Изд-во Францисканцев, 2005. — С. 529—535. (Хоча, на нашу думку, діалог усе ж таки християно-ісламський, позаяк християни загалом і Католицька Церква зокрема є провідною стороною цього діалогу.)

[4] Переступити поріг надії. Іван Павло II відповідає на питання Вітторіо Мессорі : Пер. з пол. Н. Попач. — К.: Кайрос; Львів: Свічадо, 1995. — С. 83—84.

лідками сучасного тероризму, Папа повчав, що тероризм, «хай яким є його походження, означає неправильний вибір, що зневажає священне право на життя та підважує фундамент будь-якого цивілізованого співжиття. Якщо ми спільними зусиллями зуміємо вирвати із сердець почуття ненависті, якщо зуміємо протидіяти будь-якій формі непошани і насилля, то зупинимо хвилю жорстокого фанатизму, що ставить під загрозу життя багатьох людей, перешкоджаючи прогресові миру в світі… Ми маємо підтвердити цінність взаємної пошани, солідарності та миру. Життя кожної людини є святим як для християн, так і для мусульман. Маємо велике поле для діяльності, де повинні почуватися об'єднаними в служінні основним моральним цінностям. Гідність особи і захист її прав, які з визнання цієї гідності випливають, мусять бути метою кожного соціального проекту і кожного зусилля, що служить їх реалізації. Ми, християни і мусульмани, маємо разом приймати численні виклики нашого часу. У нас немає місця для апатії і бездіяльності, а ще менше для пристрастей та сектантства. Не можемо впадати в страх чи песимізм. Маємо, радше, плекати оптимізм і надію. Релігійний та культурний діалог між християнами і мусульманами не можна зводити до рішення на певний час. Він справді є життєвою необхідністю, від якої значною мірою залежить наше майбутнє»[1].

В Післясинодальному апостольському повчанні «Verbum Domini» у підрозділі «Діалог між християнами і мусульманами» Венедикт XVI зазначав, що Католицька Церква з повагою ставиться до мусульман, які визнають існування єдиного Бога, «покликаються на Авраама і поклоняються Богові насамперед через молитву, милостиню і піст… Продовжуючи важливу справу преподобного Йоана Павла II, бажаю, щоб довірливі відносини, налагоджені за багато віків між мусульманами і християнами, тривали і розвивалися в дусі щирого і шанобливого діалогу. У цьому діалозі Синод закликав до глибших роздумів про пошану до життя як фундаментальну цінність, про невід'ємні права чоловіка і жінки та їх одинакову гідність. Беручи до уваги відмінність між соціально-політичним порядком і порядком релігійним, релігії повинні робити свій внесок задля спільного добра. Синод просить єпископські конференції там, де це доречно і корисно, сприяти зустрічам взаємопізнання між християнами і мусульманами, щоб розвивати цінності, яких потребує суспільство для мирного і по-

[1] *Венедикт XVI* (*Рацінґер Йосиф*). Божа революція : Пер. з італ. о. Климентія Василя Стасіва, ЧСВВ. — Жовква: Місіонер, 2009. — С. 87—88.

зитивного співіснування»[1]. Досвід міжрелігійного діалогу між католицизмом і нехристиянськими релігіями дає відповідь на питання про те, як можна позитивно утвердити цінність одного релігійного віровчення через цінності іншого та гармонізувати свідомість віруючої особи так, щоб вона, будучи відданою своїй вірі та традиціям, визнавала й поважала інші релігії.

Як аргумент на користь зазначеного можна запропонувати тезу Йоана Павла II, озвучену ним в Апостольському посланні «Vita Consecrata» («Присвячене Богу життя», 25.03.1996 р.), згідно з якою, оскільки міжрелігійний діалог є частиною євангелізаційної місії Церкви, то й церковні інституції, «які присвячують Богові життя», не можуть відсторонитися від участі в цій справі. Першою формою євангелізації щодо «наших братів і сестер інших релігій» має бути свідчення про життя в бідності, послуху та цнотливості, сповнених братньою любов'ю до всіх. Водночас свобода духу присвяченого Богові життя сприятиме «діалогу життя», у якому уособлено ключову модель місії та проповіді Євангелія Христового. У такий спосіб можна не лише пізнавати один одного, а й знаходити відповідні форми діалогу — «діалогу діяльного», який торує шлях для глибшого взаєморозуміння з представниками інших релігій[2]. Шлях міжрелігійного діалогу потребує відповідних і навчання, і освіти, а також досліджень на рівні академічної науки, бо в складній сфері релігійного життя для здійснення діалогу необхідні «глибокі знання християнства та інших релігій поряд із власною твердою вірою, а також духовною і особистою зрілістю»[3].

4.10.4. Екуменічний діалог

У богословському контексті поняттям «екуменізм» послуговуються для позначення шляху (моделі) взаємозближення та взаємопорозуміння між окремими християнськими Церквами. Екуменізм дає змогу суб'єктам міжцерковного діалогу ґрунтовніше

---

[1] *Венедикт XVI.* Післясинодальне апостольське повчання «Verbum Domini» Святішого Отця Венедикта XVI єпископам, духовенству, богопосвяченим особам та вірним мирянам про слово Господнє в житті та місії Церкви. — Львів: Свічадо, 2011. — С. 169—170.

[2] *Иоанн Павел II.* Апостольское обращение Святого Отца Иоанна Павла II Vita Consecrate, обнародованное после Синода епископов, к епископам, духовенству, монашеским орденам и конгрегациям, обществам апостольской жизни, секулярным институтам и всем верным о посвященной Богу жизни и ее миссии в Церкви и мире. — М.: Изд-во Францисканцев, 1998. — С. 185—186.

[3] Там само. — С. 187.

(по суті) усвідомити власне віровчення, уникаючи неприродного й нелогічного іренізму, що унеможливлює утвердження істин християнського віровчення, перевірених історією та оцінених сучасністю. Дослідження суттєвих характеристик власної конфесії створює передумови інтеграції, сприяє нейтралізації міжконфесійних конфліктів, передбачає дотримання принципів свободи совісті та толерантності у взаємовідносинах між віруючими.

Декрет Другого Ватиканського Собору про екуменізм «Unitatis Redintegratio» («Возстановлення одності», 21.11.1964 р.) дає ґрунтовне визначення екуменічного руху, розкриваючи його як «дії та ініціативи, що постають та організуються для різних потреб Церкви та обставин часів для сприяння єдності усіх християн, як наприклад: найперше усякі зусилля, щоб вилучити з ужитку ті слова, погляди та учинки, що не відповідають по-правді та слушності обставинам нез'єдинених братів, і тому утруднюють взаємні відносини з ними; далі, діалог між добре вишколеними затоками на спільних конференціях, організованих між різними церквами і громадою в дусі релігійному, в якому кожний виклав би глибше науку власної спільноти та ясно з'ясував її характер»[1]. У підрозділі «Братнє взаємопізнання» йдеться про те, що здійсненню екуменічної взаємодії — міжцерковного діалогу — сприяє «справдешня настанова Католицької Церкви. Цим шляхом і думка нез'єдинених братів краще пізнається та й їм буде викладена відповідніше наша віра»[2]. Як узагальнений висновок-настанова звучать слова Декрету «Unitatis Redintegratio»: «В екуменічному діалозі католицькі богослови, придержуючись католицького віровчення, в дискусіях з нез'єдиненими братами про Божі таїнства повинні поступати з любов'ю правди, з добросердечністю та смиренням… Таким чином, простелеться дорога, на якій в братньому суперництві всі старатимуться про глибше пізнання та виявлення недослідимих багатств Христових»[3].

Рішення Другого Ватиканського Собору отримали свій розвиток у створенні різноманітних інституцій Ватикану та публікації відповідних документів з питань екуменічного діалогу. Так, у 1967 р. з ініціативи Ватикану був розроблений важливий документ під назвою «Екуменічний діалог», який став ключовим для аналізу практики екуменічної взаємодії в християнському світі та

---

[1] Декрет про екуменізм «Возстановлення одності — Unitatis Redintegratio» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 193.

[2] Там само. — С. 198.

[3] Там само. — С. 199.

особливостей реалізації екуменізму в релігійній культурі сьогодення. Згодом був надрукований документ, ініційований Соціальним Вчительством, під назвою «Ставлення Церкви до послідовників інших релігій — Роздуми і орієнтири для діалогу і місій» (1984 р.), який конкретизував положення основного документа «Екуменічний діалог», наголосивши на тому, що міжконфесійний діалог слід сприймати як обов'язковий інструмент для усунення непорозумінь між християнськими церквами й натомість усю увагу скерувати на реалізацію мети — спільного християнського свідчення. У зазначеному документі були оприлюднені основні правила з використання принципів і норм екуменізму, затверджені Папською Радою з питань сприяння християнській єдності.

Виконуючи вимоги напрацьованих документів, Католицька Церква одразу актуалізувала екуменічний діалог зі Всесвітньою лютеранською федерацією (1965 р.), Всесвітньою радою методистів (1967 р.), Руською Православною Церквою Московського патріархату (1967 р.), з Всесвітнім альянсом реформаторських церков (1969 р.), англіканським співтовариством (1969 р.), п'ятидесятництвом (1972 р.), Вселенським Константинопольським патріархатом (1972 р.), православними церквами загалом (1979 р.) та ін.

У ставленні до східних православних церков Католицька Церква виокремлює діалог любові, що містить у собі знаки та дії, відповідно до спільної християнської віри, а також бажання сторін подолати перешкоди, які унеможливлюють повноцінне спілкування між католиками й православними. Водночас наголошується на тому, що потрібний діалог богословів, який називають ще «діалогом істини», під час якого представники різних християнських церков намагаються досягти порозуміння у вірі й християнських таїнствах. Нині екуменічний діалог ще не створив повної єдності між християнськими церквами, але його здійснення ілюструє готовність учасників прийняти благодать у вірі, яка може бути досягнутою як дарунок Святого Духа.

В іншому документі, присвяченому екуменізму, — енцикліці «Ut Unum Sint» — Йоан Павло II зазначав, що на порозі нового тисячоліття виникла унікальна ситуація, яка дає змогу «посилити єдність усіх християн аж до досягнення повного сопричастя» (3)[1]. Адже екуменічний діалог вповні відповідає Божому плану, щоб

[1] *Ioannes Paulus PP. II*. Ut Unum Sint. On commitment to Ecumenism [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

«зібрати всіх християн до єдності» (5)[1], «у єдності всього розділеного людства виявляється воля Божа» (6)[2]. Святий Отець вказував на те, що екуменізм є не лише «внутрішнім питанням християнських громад. Це питання любові, яку Бог втілив в Ісусі Христі для всього людства; бути перешкодою цій любові є злочином проти Нього і проти Його плану об'єднати всіх людей у Христі» (99)[3].

Важливим документом у здійсненні міжцерковного діалогу став Компендіум соціальної доктрини Церкви, який містить рекомендації щодо організації діалогу між представниками світових релігій з метою пошуку форм співпраці. Відомо, що релігія відіграє важливу роль у розбудові суспільного миру, який, на думку Магістеріуму Церкви, залежить від спільної праці задля цілісного розвитку людини. Як слушно підкреслив Йоан Павло II, у «прагненні до інтегрального людського розвитку ми можемо багато зробити також спільно з вірними інших релігій, що, зрештою, і робимо в різних місцях. Співпраця в ім'я розвитку цілої людини і кожної людини — це обов'язок усіх стосовно всіх, і в ньому мають брати участь чотири частини світу: Схід і Захід, Північ і Південь; чи, як сьогодні прийнято казати, різні «світи»»[4].

Показовими були також започатковані Йоаном Павлом II Дні молитви[5] в Ассізі[6], що об'єднали представників різних релігій у діалозі заради миру та справедливості й стали свідченням спільності цінностей для всього людства. У такий спосіб спільна молитва, хоча й здійснювана в різних формах відповідно до різних релігійних традицій, стає своєрідною моделлю «конструктивного діалогу, у якому кожен, без релятивізму або синкретизму будь-якого роду, глибше усвідомлює обов'язок свідчити і проголошу-

---

[1] *Ioannes Paulus PP. II*. Ut Unum Sint. On commitment to Ecumenism [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] Там само.

[3] Там само.

[4] *Іван Павло II*. Енцикліка «Sollicitudo Rei Socialis — Турбота про соціальні справи» Вселенського Архієрея Івана Павла II. — Львів: Свічадо, 2011. — С. 42—43.

[5] Перший Всесвітній день молитви за мир відбувся 27.10.1986 р., наступний — 09.01.1993 р., на якому були присутні представники християнських Церков і громад, а також представники іудаїзму та ісламу; останній за участю Йоана Павла II — 24.01.2002 р. Папа Венедикт XVI 27 жовтня 2011 р. відзначив 25-річчя першого молитовного дня Днем роздумів, діалогу та молитви за мир і справедливість під гаслом «Паломники істини, паломники миру».

[6] Йоан Павло II не випадково обрав місцем проведення молитовних зустрічей місто Ассізі (регіон Перуджа, Італія) — тут народився (і був похований) св. Франциск, покровитель Італії, «символ миру, примирення і братерства».

вати» (7)[1]. У Проповіді під час Божественної літургії візантійсько-українського обряду в Києві (25.06.2001 р.) «Це Ваше співіснування в любові покликане стати зразком спільноти, що є складовою частиною законного плюралізму та є гарантованим Єпископом Риму наступником Святого Апостола Петра» Святий Отець нагадав слова Євангелія від Йоана «Як ти Отче в мені, а я в Тобі, щоб і вони були в нас об'єднані; щоб світ увірував, що Ти мене послав» (Йо. 17, 21): «Зі слів Спасителя випливає нестримне бажання викупити людство з того духа та мислення, які панують в сучасному світі. Водночас бачимо переконання, що спасіння проходить через те, щоб «бути об'єднаними», яке, на зразок життя Пресвятої Трійці, повинно бути ознакою щоденного досвіду та рішення всіх Його учнів.

«Ut Unum Sint — Щоб усі були одно» (Йо. 17, 21). Світлиця Тайної Вечері — це місце єдності, яка народжується з любові. Це місце посланництва: «…щоб світ увірував!». Неможливо назвати автентичною євангелізацію без повного сопричастя братів… «Щоб усі були одно!» Це щирий заклик до єдності християн… Це безнастанна молитва, яка несеться з покірних і готових до слухання сердець. Мислити і великодушно діяти, щоб могло здійснитися бажання Христа. Від цієї землі, освяченої кров'ю незліченних мучеників, я разом з вами зношу мою молитву до Господа, щоб всі християни знов були «одно», згідно з бажанням Ісуса у світлиці Тайної Вечері. Нехай же християни третього тисячоліття постануть перед світом з одним серцем і однією душею» (2, 6)[2].

Папа Венедикт XVI суголосно стверджував, що пошуки моделей екуменічної єдності об'єктивно необхідні, хоча й непрості. На його думку, екуменічний рух повинен уникати утопічних сподівань і небезпеки виникнення подальших розколів і поділів. Першим кроком до екуменічного діалогу стає усвідомлення того, що навіть будучи розділеними, можна багато в чому досягти єдності — і це вже немало. Критично оцінюючи перебіг екуменічного діалогу, папа Венедикт XVI зауважив, що найближчим ча-

---

[1] Day of Prayer for Peace in the world. Address of His Holiness Pope John Paul II to the representatives of the world. Assisi, 24 January 2002 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2002/-january/documents/hf_jp-ii_spe_20020124_discorso-assisi_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

[2] «Це Ваше співіснування в любові покликане стати зразком спільноти, що є складовою частиною законного плюралізму та є гарантованим Єпископом Риму, наступником Святого Апостола Петра» (проповідь під час Божественної літургії візантійсько-українського обряду. — Київ, спорткомплекс «Чайка», 25 червня 2001 р.) // Прочанин миру та надії: Книга-альбом. — К.: МБФ «Східно-Європейський екуменічний культурно-просвітницький центр», 2004.

сом неможливо прийти до великих «конфесійних союзів». Набагато важливішими в такій ситуації є взаємна толерантність та атмосфера глибокої й щирої взаємоповаги (навіть любові), взаємне сповідання християнськості, намагання в найважливіших речах спільно складати свідчення світу — як задля правильного формування світового порядку, так і для того, щоб дати відповіді на найважливіші питання: про Бога, про походження та призначення людини[1].

Уже нині в Апостольському повчанні «Evangelii Gaudium» Папа Франциск підтверджує, що розгортання екуменічного діалогу залежить від щирої взаємної довіри християн один до одного. Понтифік аргументує це тим, що існуючий сьогодні поділ між християнами (особливо в країнах Азії та Африки) є серйозним «антисвідченням християнства» й стає додатковою причиною страждань, насильства, хоча від насильства вже потерпають і ті, хто «навпаки, мав би бути закваскою миру». Папа Франциск закликає християн відкидати всілякі підозри й недовіру та «дивитися насамперед на те, чого ми всі шукаємо, — на мир, що випромінюється з обличчя єдиного Бога. Довіряти іншим — мистецтво, і мир є також мистецтво… У цій перспективі екуменізм є внеском у єдність людської сім'ї»[2]. Пошук шляхів досягнення єдності стає першочерговим завданням. Папа Франциск запевняє, що існує дуже багато важливих речей, які об'єднують, яких можна навчитися один в одного і головним чином це спільні дари Святого Духа. Він звертається до діалогу «з православними братами, в якому ми, католики, маємо змогу дещо більше навчитися про значення колегіальності єпископату і про їхній досвід синодальності. Через взаємобмін дарами Дух може все більше скеровувати нас до істини й добра»[3]. Прикладом поглиблення екуменічного діалогу між католицизмом і православ'ям стала зустріч Папи Франциска та Константинопольського Патріарха Вартоломея I, що відбулася 24 травня 2014 р.

Таким чином, Магістеріум Католицької Церкви кваліфікує екуменічний діалог не як беззаперечну вимогу для очільників церкви та мирян. Пропозиції щодо його здійснення у сфері міжрелігійних комунікацій мають рекомендаційний характер і в ре-

---

[1] *Венедикт XVI* (*Рацінґер Йосиф*). Сіль землі: Християнство й Католицька Церква в XXI столітті. Розмова Петера Зевальда з Йосифом Рацінґером : Пер. з нім. О. Конкевича. — Львів: Місіонер, 2007. — С. 238—239.

[2] *Папа Франциск*. Апостольське повчання «Радість Євангелія» : Пер. з італ.: О. Бодак / За ред. о. Тараса Барщевського. — Львів: Свічадо, 2014. — С. 180—181.

[3] Там само. — С. 180—182.

альних умовах потребують конкретизації та відповідного схвалення церковною владою. Суперечливий стан міжрелігійних відносин сьогодні свідчить про те, що фінал міжрелігійного та екуменічного діалогу ще далеко попереду, він не збігатиметься із запланованими нині результатами, ідеалами, але головна мета, яка стоїть перед позитивним діалогом, є простою, зрозумілою і практично доцільною — створити такі соціально-культурні передумови, у межах яких сторони міжрелігійного спілкування, наприклад, члени християнських громад, можуть сподіватися на відтворення благодатної єдності в християнській вірі як дарунка Святого Духу.

Прикладом екуменічного діалогу сьогодення може слугувати активізація взаємодії, правдивої комунікації між Католицькою Церквою та християнськими церквами в світі, особливо активізація екуменічного діалогу в Україні на початку XXI ст., що відповідає настановам Папи Йоана Павла II, озвученим під час паломницького візиту в Україну 2001 р.: «Єдність та злагода! Ось таємниця миру та умова справжнього й стабільного соціального прогресу. Завдяки цій взаємодії намірів і дій Україна, батьківщина віри та діалогу, зможе побачити визнаною свою гідність у колі інших народів» (5)[1].

4.10.5. Католицько-православний діалог

Одним з різновидів екуменічного діалогу є діалог, що віддзеркалює потребу бажаних і необхідних взаємовідносин між Католицькою та Православною Церквами відповідно до рішень Другого Ватиканського Собору. Ці рішення скеровують взаємовідносини католицизму й православ'я на якнайшвидше подолання тих суперечностей, які унеможливлюють їх взаємне зближення та здійснення омріяної єдності, про що наголошує Декрет про екуменізм «Unitatis Redintegratio».

Висхідним пунктом в організації нового рівня діалогу стала зустріч Павла VI і патріарха Атенагора I під час апостольського візиту Папи в Єрусалим (04—06.01.1964 р.). Павло VI з ентузіазмом привітав учасників Третьої Всеправославної конференції й підтвердив важливість синтезу богословських положень католицизму та православ'я як підстави подальшого поступу християн-

[1] «Україно, увійди як повноправний член до Європи, яка охопила увесь континет від Атлантичного океану до Уральських гір!» (промова під час прощальної церемонії. — Львів, аеропорт, 27 червня 2001 р.) // Прочанин миру та надії : Книга-альбом. — К. : МБФ «Східно-Європейський екуменічний культурно-просвітницький центр», 2004.

ського віровчення загалом. Власне з цієї події розпочався наступний етап діалогу між Понтифіком Ватикану та Константинопольським Патріархом. У 1967 р. було створено спільну робочу групу з організації екуменічного діалогу з Православною церквою, що інтенсифікувала робочі візити насамперед між Ватиканом і Москвою. Одним із засадничих документів, який визначав зміст екуменічного діалогу між церквами, стала спільна Декларація Католицької Церкви та Константинопольської Православної Церкви, присвячена питанню зняття взаємної анафеми 1054 р. Декларацію було попередньо підготовлено богословською католицько-православною комісією, а потім озвучено з кафедри собору св. Георгія в Фанарі (Стамбул) і в соборі св. Петра в Римі 7 грудня 1965 р.[1] Під час наступної зустрічі Павла VI в часи відвідин Ватикану Константинопольським патріархом Атенагором I була зроблена спільна заява про прагнення відновити єдність Церков (28.10.1967 р.). Важливою передумовою, на спільну думку Папи й Патріарха, мало стати розроблення еклезіології соборності через актуалізацію ідеї інтенсифікації спілкування помісних церков. Інакше кажучи, Римо-Католицька й Православна Церкви повинні визнати, що «діалог любові, на якій ґрунтуються всі відносини, має спиратися на вірність єдиному Богу Ісусові Христу і взаємну повагу до традицій» кожної церкви. Висловлена в спільній декларації позиція засвідчила готовність обговорювати конкретні пастирські проблеми й започаткувала реалізацію взаємосприйнятної ідеї еклезіології Церков-сестер як найважливішого способу поглиблення екуменічного діалогу (на пастирському, соціальному, інтелектуальному рівнях) між католицизмом і православ'ям[2].

Безперечно, що визначальна роль в організації нового рівня екуменічного діалогу належала Йоану Павлу II. Святий Отець, зустрічаючись з Константинопольським Патріархом Димитрієм I в 1979 р., проголосив про створення змішаної комісії з діалогу між Католицькою та Православною Церквами. Стратегічною метою зазначеної комісії стало прагнення прогресу у відновленні єдності між церквами. На думку Святого Отця, нові шляхи бого-

---

[1] Joint Catholic-Orthodox Declaration of His Holiness Pope Paul VI and the Ecumenical Patriarch Athenagoras I. December 7, 1965. [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651207_common-declaration_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] Déclaration commune du Pape Paul VI et le Patriarche Oecuménique Athénagoras I [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.-va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_19671028_athenagoras-i-paul-vi_fr.html, вільний. Назва з екрана. — Мова фр.

словського діалогу й співпраці з віруючими інших релігій уже принесли перші плоди в подоланні історичних суперечностей та очищенні колективної пам'яті церков, що стало загалом важливою передумовою подальшого прогресу в цій царині[1]. Результатом роботи комісії стали численні зустрічі: у Мюнхені (1982 р.), на о. Крит (1984 р.), у Барі (1986 р., 1987 р.) та ін.[2] Серед багатьох філософсько-богословських питань (наприклад, відпрацювання мови діалогу) було сформульовано принципи євхаристичної еклезіології та зроблено висновки про вторинність відмінностей між обрядовими та культовими практиками й первинність апостольського наслідування в католицькій і православній церквах як гарантії присутності Христа в них.

Багато із запланованого в організації екуменічного діалогу не вдалося здійснити. Події в суспільно-політичному житті країн Європи (1990-ті рр.), насамперед розвал СРСР, спричинили загострення питання відновлення католицизму в постсоціалістичних державах (і в Україні зокрема), що стало підставою появи нових суперечностей між католицизмом і православ'ям. Особливою драматичністю були позначені питання відновлення діяльності Української Греко-Католицької Церкви, переусвідомлення феномену прозелітизму в сучасному світі тощо. Робота комісії з діалогу між католицизмом і православ'ям зазнала кризи, яку намагався подолати Йоан Павло II під час зустрічі з Константинопольським Патріархом Вартоломеєм I (29.06.2004 р.), коли були запропоновані до обговорення питання відновлення роботи змішаної комісії з діалогу. Проблему відновлення Греко-Католицької Церкви в Україні було відкладено до кращих часів, натомість увагу зосередили на пошуку вирішення завдань інтеграції богословського вчення.

Прикладом продовження діалогу між католицизмом і православ'ям слугує діяльність змішаної комісії (Бєлград, 18—25.09.2006 р.), що стала відома розробкою теми еклезіологічних наслідків сакраментальної природи Церкви та підсумковим висновком щодо необхідності актуалізації діалогу між католицизмом і православ'ям. Особливістю цього етапу діалогу стало те,

---

[1] Joint Declaration [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_19791130_jp-ii-dimitrios-i_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] Як наслідок — було прийнято три спільні документи, що активізували взаємодію між католицькою та православними церквами: «Таємниця Церкви і Божественної євхаристії у світлі таємниці Святої Трійці» (Мюнхен, 06.07.1982 р.), «Віра, Таїнства і Єдність Церкви» (Барі, 16.06.1987 р.), «Таїнство священичого служіння в сакраментальній структурі Церкви. Важливість апостольського наслідування для освячення і єдності народу Божого» (Валаамі, 26.06.1988 р.).

що він зазвичай проходив на рівні обміну делегаціями між Ватиканом і Константинопольським патріархом, що засвідчив візит Папи Венедикта XVI в Туреччину, під час якого він зустрівся з Патріархом Константинополя Вартоломеєм I і разом з ним підписав Декларацію на підтримку екуменічного діалогу (30.11.2006 р.) (підписання спільних декларацій стало традиційним завершенням таких зустрічей).

Показовою в організації діалогу між католицизмом і православ'ям стала зустріч Папи Римського Франциска та Вселенського Патріарха Вартоломея I в Єрусалимі (25.05.2014 р.), що також завершилася підписанням спільної декларації, у якій, серед іншого, підкреслювалося таке: «Сьогоднішня братня зустріч є новим необхідним кроком на шляху до єдності, до якої нас може привести лише Святий Дух: до сопричастя в законних відмінностях… Бог як джерело всього миру та любові навчив нас сприймати одні одних як членів тієї самої християнської родини, відданої одному Господеві і Спасителеві Ісусові Христові, та любити одні одних… Повністю усвідомлюючи те, що ми ще не досягли мети повного сопричастя, сьогодні ще раз підтверджуємо наші зобов'язання і далі разом прямувати до єдності, про яку Господь Ісус молив Отця: «Щоб усі були одно» (Йо. 17, 21)»[1].

4.10.6. Діалог між Ватиканом та Україною

Особливого значення Йоан Павло II надавав облаштуванню міждержавного діалогу між Святим Престолом і народом України. У зверненні до єпископів українського Синоду 1 грудня 1980 р. Понтифік підкреслював, що «вірність вашої Церкви Святій Столиці ще раніше була засвідчена вашими предками... В ім'я цієї вірності багато ваших братів і сестер віддали своє життя»[2]. Під час святкування ювілею євангелізаційної діяльності Кирила та Методія (15.02.1985 р.) Папа зазначав: «Незважаючи на злети і падіння, великі труднощі, які відбулися в історії, можемо визнати, що залишений двома святими братами духовний спадок живе

[1] Докладніше про зміст спільної Декларації Папи Римського Франциска та Вселенського Патріарха Вартоломея I див.: Спільна Декларація Папи Римського Франциска та Вселенського Патріарха Вартоломея I. Єрусалим, 25 травня 2014 р. // Світло з висоти. Християнська газета Спільноти Обнови у Святому Дусі. Римсько-Католицька Парафія Воздвиження Святого Хреста в м. Фастів. — 2014. — № 28. — С. 30—32.

[2] *Giovanni Paolo II*. Discorso di Giovanni Paolo II ai vescovi del Sinodo Ucraino. 1 dicembre 1980 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.-vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1980/december/documents/hf_jp-ii_spe_-19801201_sinodo-ucraino_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

в національній і культурній слов'янській самобутності. Також у прагненні до єдності всіх християн, яке так часто давалося взнаки серед слов'янських народів особливо в часи випробувань» (4)[1].

Установленню дипломатичних зв'язків між Ватиканом та Україною (в 1992 р.) передували послання Святого Отця українським католикам у формі листів кардиналу Мирославу Любачівському «Magnum Baptismi Donum», Апостольського листа з нагоди 400-річчя Берестейської унії (12.11.1995 р.) та Апостольського листа у зв'язку з 350-ти річчям Ужгородської унії (18.04.1996 р.). Божественна літургія за участю Йоана Павла II у візантійсько-українському обряді, що відбулася на площі Святого Петра в Римі у зв'язку з ювілейною датою створення Ужгородської унії, безперечно, була скерована на поглиблення екуменічного діалогу між католицьким Ватиканом і православною Україною.

Особливу увагу було приділено проблемі відновлення діяльності Греко-Католицької Церкви в Україні (яку після її злочинного «саморозпуску» в 1946 р. було заборонено на теренах СРСР і поновлено лише в незалежній Україні в 1991 р.). Під час аудієнції Йоана Павла II для учасників Синоду Української Греко-Католицької Церкви 12 лютого 1983 р. було зазначено: «Знаю, Достойні Брати, що предметом ваших синодальних нарад були труднощі душпастирського порядку й журба за долю вашої громади, за сьогочасне й вічне добро душ, завірених вашому піклуванню, за допомогу страждаючим і потребуючим, за зріст духовних покликань і за оновлення християнського життя серед народу… Все це вимагає повного з'єднання усіх ваших сил і вашого порозуміння для більшого добра всіх ваших громад, а отже й усього вашого народу» (4)[2]. Послуговуючись прикладом «Апостолів єдності» — святих Кирила та Методія, Йоан Павло II стверджував, що немає альтернативи відновленню єдності між розділеними християнами, це залишається актуальним завданням сьогодення. «Чого я спрагло бажаю, це щоб католики обох обря-

---

[1] *Giovanni Paolo II*. Inaugurazione del «Giubileo» degli Apostoli degli slavi Santi Cirillo e Metodio Omelia di Giovanni Paolo II Basilica di San Clemente. Venerdì, 15 febbraio 1985 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/-holy_father/john_paul_ii/homilies/1985/documents/hf_jp-ii_hom_19850215_apostoli-slavi_-it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

[2] *Giovanni Paolo II*. Discorso di Giovanni Paolo II ai membri del Santo Sinodo del Vascovi della Chiesa Cattolica Ucraina. Sabato, 12 febbraio 1983 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://w2.vatican.va/content/john_paul_ii/speeches/-1983/february/documents/hf_jp-ii_spe_19830212_chiesa-ucraina.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

дів любили одне одного!» (3)[1] — закликав Папа під час виступу в червні 1991 р. перед українцями Перемишля в соборі, переданому Українській Греко-Католицькій Церкві.

Свідченням уваги Магістеріуму Церкви щодо вирішення проблем релігійного життя в Україні став Апостольський лист «Orientale Lumen» із зверненням до єпископів, священиків і вірних Католицької Церкви цінувати досягнення духовної культури християнського Сходу: «Світло Сходу (Orientale Lumen) просвітило Вселенську Церкву відтоді, коли над нами з'явилось «сонце, що сходить» (Лк. 1, 78), Ісус Христос, наш Господь, якого всі християни прикликають у молитвах як Відкупителя людини і надію світу»[2]. У листі «Magnum Baptismi Donum» Святий Отець аргументував тим, що в часи хрещення Київської Русі, «коли ще існувала повна єдність між Римською Церквою і Константинопольською, Київська Церква зродилась в контексті духовної єдності з тими Церквами і з сусідніми європейськими Церквами, створюючи з ними єдину Христову Церкву. Володимир включив Київ до багатої будівлі Вселенської Церкви, зберігаючи традицію Сходу та почуття власної самобутності свого народу»[3]. У цьому ж листі акцентувалася увага на екуменічному потенціалі проповідницької діяльності святих Кирила та Методія, які своїм прикладом засвідчили право кожного віруючого на повагу до його традиції, обряду й до народу, частиною якого він є. Йоан Павло II закликав вірних свідомо сприйняти той факт, що нове життя «дає радість бачити подоланими непорозуміння та взаємну недовіру і визнане право кожної людини на власну самобутність і на власне визнання віри. Приналежність до Католицької Церкви не повинна вважатись ніким як несумісна з добром власної земної батьківщини та зі спадщиною святого Володимира. Нехай же безліч ваших вірних зможуть втішатися справжньою свободою совісти та пошаною релігійних прав у прилюдному Богопочитанні, згідно з різноманітними традиціями, у власному обряді та з власними Пастирями»[4].

---

[1] *Giovanni Paolo II*. Viaggio Apostolico in Polonia. Discorso di Giovanni Paolo II ai fedeli di Rito Bizantino-Ucraino Chiesa del Sacro Cuore di Przemysl. Domenica, 2 giugno 1991 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/-holy_father/john_paul_ii/speeches/1991/june/documents/hf_jp-ii_spe_19910602_fedeli-rito-bizantino_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

[2] *Іван Павло II*. Апостольський лист Вселенського Архієрея Івана Павла II Світло Сходу. Orientale Lumen / Пер. з італ. о. Порфирія Підручного, ЧСВВ. — Вид. 3. — Львів: Місіонер, 2011. — С. 5.

[3] *Іван Павло II*. Лист до українців-католиків Вселенського Архієрея Івана Павла II Великий дар Хрещення з нагоди Тисячоліття Хрещення Київської Русі Magnum Baptismi Donum. — Львів: Місіонер, 2008. — С. 8.

[4] Там само. — С. 12.

Виявом особливого ставлення Магістеріуму Католицької Церкви до християнської України став візит Йоана Павла II в Україну 23—27 червня 2001 р., який проходив під загальним гаслом «Христос — Дорога, Правда і Життя». Відомо, що під час цього візиту загальна кількість вірних і людей доброї волі України, які особисто засвідчили свою повагу й любов до Папи, становила близько 3 млн осіб (лише на Візантійській літургії у Львові 27 червня були присутні 1,5 млн прочан[1], а на зустрічі з молоддю 26 червня — близько 400 тис. молодих людей[2]). Показовим є те, що українська мова, якою Йоан Павло II звертався до віруючих і людей доброї волі під час візиту в Україну, зближувала Святого Отця з його паствою та робила спілкування посправжньому щирим, а діалог — на всіх рівнях візиту — оптимальним і досконалим.

У промові «Вітаю тебе, Україно, відважний та стійкий свідку приєднання до цінностей віри!» під час зустрічі в аеропорту «Бориспіль» 23 червня 2001 р. Святий Отець говорив про те, що він «довго очікував цього візиту і ревно молився, щоб він міг здійснитись» (1)[3]. Уже під час зустрічі з представниками політики, культури й мистецтв у Маріїнському палаці 23 червня 2001 р. Папа сказав: «Я радий, що тепер знаходжусь на українській землі. Вважаю великою честю, що можу зустрітися з мешканцями країни, яка у ці важкі перехідні роки зуміла так ефективно забезпечити умови миру та спокою для своїх громадян… Вітаю землю, яка зазнала страждань та гніту, зберігаючи при цьому прив'язання до свободи, якого ніхто ніколи не міг знищити... Я прибув до вас як паломник миру, спонуканий тільки одним бажанням свідчити Христа, що є Дорогою, Правдою і Життям. Я прийшов, щоб поклонитися святиням вашої історії та разом з вами просити у Бога заступництва для вашого майбутнього» (1, 2)[4].

---

[1] Тріумф візиту Івана Павла II в Україну: на Візантійській Літургії у Львові присутні 1 500 000 прочан [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.-papalvisit.org.ua/ukr/news.php?ac=a&id=279, вільний. Назва з екрана. — Мова укр.

[2] На зустрічі з молоддю Святішого Отця вітали понад 400 000 прочан [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.papalvisit.org.ua/ukr/news.-php?ac=a&id=272, вільний. Назва з екрана. — Мова укр.

[3] «Вітаю тебе, Україно, відважний та стійкий свідку приєднання до цінностей віри!» (промова під час зустрічі в аеропорту «Бориспіль». — Київ, 23 червня 2001 р.) // Прочанин миру та надії: Книга-альбом. — К.: МБФ «Східно-Європейський екуменічний культурно-просвітницький центр», 2004.

[4] «Я прибув, щоб поклонитися святим Вашої історії та разом з вами просити у Бога заступництва для Вашого майбуття» (промова під час зустрічі з представниками політики, культури та мистецтва в Маріїнському палаці. — Київ, 23 червня 2001 р.) // Прочанин миру та надії: Книга-альбом. — К.: МБФ «Східно-Європейський екуменічний культурно-просвітницький центр», 2004.

Головними цілями паломництва Йоана Павла II в Україну стали насамперед потреба підтримки Магістеріумом Церкви українського народу в його місіонерських можливостях, зміцнення релігійних традицій, підтримка історичних уроків боротьби українців за утвердження християнської віри, свідченням чого стала велика кількість людей, які за неї постраждали (мучеництво)[1].

Темою особливої уваги для Понтифіка стала підтримка Римо-Католицької та Греко-Католицької церков в Україні. Під час візиту в Україну Йоан Павло II зазначив, що свого часу католики й греко-католики в Україні «заплатили велику ціну за вірність Христові та за рішення залишатись з'єднаними з наступником Апостола Петра» (2)[2]. Як приклад зазначеного Понтифік виокремлював постаті митрополита Андрея Шептицького та кардинала Йосипа Сліпого, що зазнав суворого ув'язнення за віру впродовж 18 років. Звертаючись до свідків переслідування за віру в Україні,

---

[1] Цілі Пастирського візиту Йоана Павла II в Україну розкривають назви його головних промов і проповідей:

«Вітаю тебе, Україно, відважний та стійкий свідку приєднання до цінностей віри!» (промова під час зустрічі в аеропорту «Бориспіль». — Київ, 23 червня 2001 р.); «Я прибув, щоб поклонитися святим Вашої історії та разом з вами просити у Бога заступництва для Вашого майбуття» (промова під час зустрічі з представниками політики, культури та мистецтва в Маріїнському палаці. — Київ, 23 червня 2001 р.); «Ти, Києве, будь світлом України! З тебе вирушили євангелізатори, які були Йоанами Хрестителями народів цих земель» (проповідь під час урочистої Служби Божої латинського обряду. — Київ, спорткомплекс «Чайка», 24 червня 2001 р.); «Молю Марію приспішити поступ всіх християн до повної єдності» (молитва «Ангел Господній» наприкінці Служби Божої латинського обряду. — Київ, спорткомплекс «Чайка», 24 червня 2001 р.); «Перед Вами відкривається важливий період, від якого залежить «якість» присутності Церкви на українській землі в наступному тисячолітті» (зустріч з католицькими єпископами України в Апостольській Нунціатурі. — Київ, 24 червня 2001 р.); «Перед Вами тепер невідкладне завдання соціальної та моральної перебудови країни» (зустріч з представниками Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій в Національній філармонії. — Київ, 24 червня 2001 р.); «Це Ваше співіснування в любові покликане стати зразком спільноти, що є складовою частиною законного плюралізму і є гарантованим Єпископом Риму наступником Святого Апостола Петра» (проповідь під час Божественної літургії візантійсько-українського обряду. — Київ, спорткомплекс «Чайка», 25 червня 2001 р.); «Апофеоз віри та любові» (проповідь під час служби Божої латинського обряду та беатифікації архієпископа Йосипа Більчевського та Отця Зигмунда Ґораздовського. — Львів, іподром, 26 червня 2001 р.); «Свобода є вимоглива і коштує більше, ніж неволя» (промова під час зустрічі з молоддю перед церквою Різдва Пресвятої Богородиці. — Львів, Сихів, 26 червня 2001 р.); «Україно, увійди як повноправний член до Європи, яка охопила увесь континент від Атлантичного океану до Уральських гір» (промова під час прощальної церемонії. — Львів, аеропорт, 27 червня 2001 р.) // Прочанин миру та надії: Книга-альбом. — К.: МБФ «Східно-Європейський екуменічний культурно-просвітницький центр», 2004.

[2] «Перед Вами відкривається важливий період, від якого залежить «якість» присутності Церкви на українській землі в наступному тисячолітті» (зустріч з католицькими єпископами України в Апостольській Нунціатурі. — Київ, 24 червня 2001 р.) // Прочанин миру та надії: Книга-альбом. — К.: МБФ «Східно-Європейський екуменічний культурно-просвітницький центр», 2004.

Святий Отець говорив: «Із зворушенням обнімаю вас, найдорожчі брати, звеличую Бога за ваше вірне свідчення… Звертаюсь до вас словами, які ви, звичайно, повторюєте на літургії святого Йоана Золотоустого: «Самі себе, один одного, та все життя наше Христу Богові віддаймо». У цьому полягає наука мучеників та свідків віри» (2)[1]. Проголошення кращих синів і дочок Католицької та Греко-Католицької церков мучениками[2] за утвердження християнської віри під час пастирського візиту Йоана Павла II до України стало поштовхом як до вирішення завдань екуменічного діалогу, так і нагальних проблем культурно-релігійного життя в Україні.

Розмірковуючи над змістом екуменічного діалогу між Римською та Київськими Церквами, Святий Отець пророче стверджував, що відносини між ними впродовж історії знали як світлі, так і темні (сумні) періоди: «Впавши ниць перед Господом, єдиним для всіх, признаємо наші провини. Прохаючи прощення за помилки, вчинені у далекому і близькому минулому, й ми, з нашого боку, запевняємо прощення за заподіяні нам несправедливості. Найщирішим побажанням, що випливає з мого серця, є те, щоб помилки минулого не повторились у майбутньому… Нехай спогад про минуле не гальмує сьогодні поступу на шляху до взаємопізнання, що сприяє братерству та співпраці. Світ швидко змінюється: що ще вчора було немислимим, сьогодні є поруч із нами. Христос закликає всіх нас до того, щоб оживити в серці почуття братерської любові. Покладаючись на любов, і з Божою допомогою можна перетворити світ» (5)[3].

Під час зустрічі в Апостольській Нунціатурі в Києві з католицькими єпископами (24.06.2001 р.) Йоан Павло II виголосив

---

[1] «Перед Вами відкривається важливий період, від якого залежить «якість» присутності Церкви на українській землі в наступному тисячолітті» (зустріч з католицькими єпископами України в Апостольській Нунціатурі. — Київ, 24 червня 2001 р.) // Прочанин миру та надії: Книга-альбом. — К.: МБФ «Східно-Європейський екуменічний культурно-просвітницький центр», 2004.

[2] До них належали: Преподобна Йосафата (Михайлина Гордашевська), Священномученики Леонід (Фьодоров), Микола (Конрад), Мученик Володимир (Прийма), Священномученики Андрій (Іщак), Северіян (Бараник), Яким (Сеньківський), Зиновій (Ковалик), Омелян (Ковч), Преподобномучениця Тарсикія (Ольга Мацьків), Священно-мученики Віталій (Байрак), Роман (Лиско), Григорій (Хомишин), Теодор (Ромжа), Йосафат (Коциловський), Микита (Будка), Григорій (Лакота), Климентій (Шептицький), Микола (Цегельський), Іван (Зятик), Преподобномучениця Олімпія (Ольга Біда), Преподобномучениця Лаврентія (Левкадія Гарасимів), Священномученики Петро (Вергун), Олексій (Зарицький), Миколай (Чарнецький), Симеон (Лукач), Іван (Слезюк), Василь (Величковський) // Церква мучеників / Упоряд. О. Турій. — 2-е вид. — Львів: Свічадо, 2007. — 56 с.

[3] «Вітаю тебе, Україно, відважний та стійкий свідку приєднання до цінностей віри!» (промова під час зустрічі в аеропорту «Бориспіль». — Київ, 23 червня 2001 р.) // Прочанин миру та надії: Книга-альбом. — К.: МБФ «Східно-Європейський екуменічний культурно-просвітницький центр», 2004.

окрему подяку державі Україна та її очільникам за підтримку християнської церкви та її збагачення досягненнями української духовної культури: «Тут церква дихає двома легенями східної і західної традиції. Тут у братерському діалозі зустрічаються ті, які черпають з джерел візантійської духовності, а також ті, які живляться духовністю латинською. Тут зустрічається та взаємозбагачується глибокий сенс таїнства, яке панує у Святій Літургії Східних Церков та містична істотність латинського обряду» (3)[1]. Шанування різних релігійних культур дає можливість християнам напрацювати безцінний досвід жити в єдності, ураховуючи несуттєві відмінності, це єдиний шлях до адекватного та ефективного подолання більшості суперечностей сучасного життя.

Звертаючись до всіх християн України Святий Отець говорив про те, що розпочинається новий важливий період розвитку християнської церкви в новому тисячолітті. Ось чому важливою передумовою її розвитку стає зміцнення діалогу між Греко-Католицькою та Римо-Католицькою Церквами, який підкріплений досвідом спільного переживання небезпек тоталітарно-репресивного суспільства. Необхідно знайти нові форми «взаємопорозуміння і взаємодопомоги у сфері катехизи у центрах католицької освіти, у присутності у засобах масової інформації, як також і на розлогому та складному полі сприяння розвитку людини. Нехай повсюди католики представляються одностайними, готовими до діалогу та взаємослужіння» (6)[2].

Досвід єднання та спільності всередині Католицької Церкви скеровує зміст реального діалогу з братами-православними в Україні, «щоб разом відповісти на пошуки правди й радості сучасної людини, які повністю може задовільнити лиш Ісус Христос. Тому екуменічний діалог не може не становити для вірних і Церков в Україні невідкличного пріоритету. Поділ християн на різні конфесії представляє один із найбільших викликів у наші часи. Шлях, яким маємо пройти, щоб осягнути повне примирення і сопричастя між христовими учнями, також і те видиме, є довгим, але досвід минулого дозволяє нам з надією дивитись у майбутнє» (7)[3].

---

[1] «Перед Вами відкривається важливий період, від якого залежить «якість» присутності Церкви на українській землі в наступному тисячолітті» (зустріч з католицькими єпископами України в Апостольській Нунціатурі. — Київ, 24 червня 2001 р.) // Прочанин миру та надії: Книга-альбом. — К.: МБФ «Східно-Європейський екуменічний культурно-просвітницький центр», 2004.

[2] Там само.

[3] Там само.

Потреба вітчизняних християнських церков у взаємопорозумінні, єднанні та тісній співпраці стала особливо актуальною на початку XXI ст., у період новітніх загроз українській державності, спричинених хвилею «культури смерті», що проявила себе в Україні російською військовою агресією та тероризмом (анексія Кримського півострова та терористичне захоплення частини Донецької та Луганської областей 2014—2015 рр.). Ніби передбачаючи ці небезпеки, Йоан Павло II ще в 2001 р. заявив, що Католицька Церква підтримуватиме всіх братів — єпископів Християнських Церков в Україні на шляху єднання, «сміливого порозуміння та тіснішої співпраці» заради перемоги християнських цінностей любові, свободи, справедливості, розвитку, істини тощо, на що він дав своє благословення: «Папа з вами у вашому щоденному служінні вірним і супроводжує вас своєю молитвою. Ось з такими почуттями в серці ввіряю небесній Божій матері вас, ваші Церкви, ваші задуми та надії Божого люду в Україні й щиро вас благословляю» (7)[1].

У часи переломних соціально-політичних подій у Києві (наприкінці 2013 — на початку 2014 рр.), відомих під назвою «Революції Гідності», і в умовах російської військової агресії проти України Римо-Католицька та Греко-Католицька Церква України стали на захист свободи й незалежності своєї країни[2]. Активна громадянська позиція католицьких єпископів, священиків, сестер-черниць і пересічних мирян стала прикладом служіння Богу й Вітчизні. В історії України навічно залишиться ім'я Сольчаника Богдана — викладача кафедри нової та новітньої історії України Українського Католицького університету, одного з Небесної сотні, Героя України, який віддав своє життя за ближніх так, як того вимагають заповіді Божі[3].

Апостольська столиця й особисто Папа Франциск підтримують Україну в її боротьбі проти «культури смерті» (російської агресії, тероризму) і не полишають український народ у його бажанні розбудови культури життя, а понад усе — установлення міцного й тривкого суспільного миру. Під час зустрічі у Ватикані з єпископа-

---

[1] «Перед Вами відкривається важливий період, від якого залежить «якість» присутності Церкви на українській землі в наступному тисячолітті» (зустріч з католицькими єпископами України в Апостольській Нунціатурі. — Київ, 24 червня 2001 р.) // Прочанин миру та надії: Книга-альбом. — К.: МБФ «Східно-Європейський екуменічний культурно-просвітницький центр», 2004.

[2] Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка / Українська асоціація релігієзнавців / За заг. ред. док. філос. наук Филипович Л. О. і канд. філос. наук Горкуші О. В. — К.: Самміт-Книга, 2014. — 656 с.

[3] *Єпископ Станіслав Широкорадюк*. Боже, спаси Україну… — Луцьк: ПП Іванюк В. П., 2014. — С. 217.

ми візантійського та латинського обрядів з України (20.02.2015 р.) Папа Франциск запропонував українським єпископам у своїй місіонерській діяльності послуговуватися п'ятьма настановами, які віддзеркалюють позицію Святого Престолу у вирішенні соціально-політичних викликів, які постали перед сучасною Україною.

По-перше, необхідно враховувати те, що соціально-політична криза в Україні — це «серйозний конфлікт», який потребує глибокої молитви «за загиблих та всіх, хто постраждав від насильства, благаючи Господа, щоб якнайшвидше був поновлений суспільний мир, щоб усі сторони конфлікту дотримувались досягнутих домовленостей, щоб дотримувалися принципи міжнародного права; зокрема, щоб конфліктуючі сторони дотримувалися нещодавно підписаної Угоди про припинення вогню та здійснювались інші зобов'язання, які унеможливлюють поновлення військового протистояння».

По-друге, Папа Франциск підтвердив, що на національному рівні єпископи є повноправними громадянами своєї країни, тому мають право висловлювати свою думку щодо майбутнього країни та долі її громадян. Особистнісна позиція в такому разі свідчитиме не про підтримку конкретної політичної дії, а про підтримку загальнолюдських цінностей, які сприятимуть об'єднанню українського суспільства заради досягнення гармонії та спільного блага.

По-третє, було зазначено, що хибно потрактована економічна свобода спричинила важкі соціально-економічні й політичні наслідки, бо дала змогу збагатитись окремій групі осіб (зокрема й керівників держави) за рахунок збідніння простих громадян. Останнє стає підставою поширення всеохоплюючої корупції, що «забруднила також і державні установи. Це породило несправедливу бідність на щедрій та багатій землі». Папа Франциск закликав єпископів здійснювати свою душпастирську місію через критику морально недосконалого суспільства, робити конкретні зауваження співгромадянам, які «підказує віра та душпастирська відповідальність» з тим, щоб почуття справедливості та істини запанувало серед вірних і людей доброї волі.

По-четверте, Понтифік актуалізував тему взаємовідносин між єпископами східного та західного обрядів в Україні, ураховуючи потребу єднання християнських церков. Папі «прикро чути, що між вами існують непорозуміння та рани. Сьогодні існує потреба у лікареві, а ним є Ісус Христос, якому ви служите великодушно». Ось чому Франциск закликав знайти спосіб прийняти один одного та підтримувати одні одних в апостольському служінні вірі й народу Божому. В Україні католики обох обрядів мають

стати прикладом здійснення екуменічних зобов'язань з вірою і терпінням, прикладом братської християнської любові.

По-п'яте, Папа Франциск закликав очільників Української Греко-Католицької та Римо-Католицької Церков в Україні продовжити «шанобливі та плідні взаємини з державними органами, …бути уважними і турботливими до бідних: вони ваше багатство», щоб наміри і дії завжди були спрямовані на спільне добро людей, а водночас і Церков[1].

Ураховуючи активну позицію Папи Франциска щодо захисту суспільного миру в світі, діалог між Ватиканом та Україною продовжує конструктивно розвиватися, свідченням чого став офіційний візит Президента П. Порошенка до Ватикану й особиста зустріч з Папою Римським (20.11.2015 р.). Під час аудієнції Президент П. Порошенко попросив Понтифіка пришвидшити беатифікацію митрополита Андрея Шептицького, крім того, було повідомлено про початок процедури беатифікації єпископа Степана Чміля[2], який був наставником Папи в Аргентині. Також П. Порошенко запросив Понтифіка відвідати Україну й запрошення було прийняте. Під час зустрічі Папа Франциск підтвердив позицію Ватикану щодо переваг політичних рішень, зокрема повної реалізації Мінських домовленостей, висловив також стурбованість передусім складною гуманітарною ситуацією (доступ спеціалізованих гуманітарних місій, медична допомога, проблема обміну в'язнів) у зоні, яка постраждала від військових дій і потерпає від наслідків економічної та соціальної кризи[3]. У Різдвяному посланні «Urbi et Orbi» (25.12.2015 р.) Папа Франциск озвучив надію, що Різдво принесе реальний мир і в Україну. Водночас він попросив надати допомогу тим українцям, які постраждали від наслідків конфлікту, прагнучи якнайшвидше укласти мирні домовленості між конфліктуючими сторонами, щоб відновити соціальний мир і гармонію у країні[4].

---

[1] Address of His Holiness Pope Francis to the Ukrainian bishops on their "Ad limina" visit (Bishops of the Ukrainian Greek Catholic Church, Bishops of Byzantine Rite and Bishops of the Ukrainian Episcopal Conference). Clementine Hall. Friday, 20 February 2015 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/february/documents/papa-francesco_20150220_ad-limina-ucraina.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] Степан Чміль (20.10.1914—22.01.1978 рр.).

[3] Comunicato della Sala Stampa: Udienza al Presidente della Repubblica di Ucraina, 20.11.2015 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/11/20/0904/02022.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

[4] *Pope Francis*. Urbi et Orbi. Message of His Holiness Pope Francis. Christmas 2015. Friday, 25 December 2015 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://w2.vatican.va/content/francesco/en/messages/urbi/documents/papa-francesco_20151225_urbi-et-orbi-natale.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

Роблячи попередній висновок до підрозділу, можна навести слова Йоана Павла II в останні часи його візиту в Україну з промови «Україно, увійди як повноправний член до Європи, яка охопила увесь континент від Атлантичного океану до Уральських гір» (27.06.2001 р.): «Хоч болять ще незагоєні жахливі рани, отримані протягом нескінченних років пригноблення, диктатури і тоталітаризму, під час яких заперечувались та зневажались людські права, ти, український народе, з довір'ям дивись у майбутнє. Це час сприятливий! Це час надії та відваги!...

Ще раз звертаюсь до тебе, українська земле, з побажанням добробуту та миру. Ти залишаєш у моєму серці незабутні спогади! До побачення, народе-друже, пригортаю тебе обіймами доброзичливості і любові! Дякую за щирий прийом та гостинність, про які ніколи не зможу забути…» (3, 5)[1,2].

Прощальними словами, якими Папа завершив свій візит в Україну, стали: «Молю Всемогутнього Бога, щоб благословив тебе, український народе, і щоб зцілив усі твої рани. Його велика любов нехай наповнить твоє серце і нехай провадить тебе у третє тисячоліття християнства до нового майбутнього»[3].

4.10.7. Діалог між релігією та наукою

На початку третього тисячоліття наукове пізнання посіло центральне місце в системі матеріальних і духовних цінностей сучасної цивілізації. Цей факт є беззаперечним, хоча ставлення до науки та оцінка її ролі в історії неоднозначні, почасти навіть гостро суперечливі — від поклоніння до критичних звинувачень науково-технічного прогресу в усіх бідах цивілізації (сцієнтизм

---

[1] «Україно, увійди як повноправний член до Європи, яка охопила увесь континент від Атлантичного океану до Уральських гір» (промова під час прощальної церемонії. — Львів, аеропорт 27 червня 2001 р.) // Прочанин миру та надії: Книга-альбом. — К.: МБФ «Східно-Європейський екуменічний культурно-просвітницький центр», 2004.

[2] Про уроки пастирського візиту Йоана Павла II в контексті міжрелігійного та екуменічного діалогу див.: *Присухін С.* Пастирський візит Йоана Павла II в Україну (23—27 червня 2001 р.) як урок міжрелігійного та екуменічного діалогу для світового українства / Світове українство як чинник утвердження держави Україна у міжнародній спільноті «…землякам моїм в Україні і не в Україні…»: Зб. матеріалів четвертої Міжнародної науково-практичної конференції (у рамках IV Міжнародного конгресу світового українства). — Львів: Вид-во Львівської політехніки, 2013. — С. 438—443.

[3] «Україно, увійди як повноправний член до Європи, яка охопила увесь континент від Атлантичного океану до Уральських гір» (промова під час прощальної церемонії. — Львів, аеропорт 27 червня 2001 р.) // Прочанин миру та надії: Книга-альбом. — К.: МБФ «Східно-Європейський екуменічний культурно-просвітницький центр», 2004.

та антисцієнтизм[1]). Від оцінок значних досягнень і прорахунків сучасної науки не залишився осторонь і Магістеріум Церкви, який дав власне тлумачення процесів наукового пізнання світу та запропонував новий рівень діалогу між релігією та наукою. Актуалізовану кризою сучасної цивілізації апробовану модель такого діалогу було запропоновано Йоаном Павлом II.

Виокремили проблемне поле в організації необхідного діалогу положення, які були озвучені Святим Отцем на засіданні Папської Академії наук з нагоди сторічного ювілею з дня народження А. Ейнштейна (10.11.1979 р.); у переддень Пленарного засідання Папської Академії наук на тему «Наука на службі миру» (12.11.1983 р.), де зокрема Йоан Павло II серед видатних особистостей, які присвятили себе пошуку істини та служінню людству, згадав Ісака Ньютона (чия праця «Математичні начала натуральної філософії», 1687 р., довела нерозривність істинної науки та віри); у виступі з нагоди з 50-річного ювілею створення Папської Академії наук (28.10.1986 р.), а також у промові з нагоди завершення роботи спеціальної комісії щодо перегляду справи Галілео Галілея (31.10.1992 р.).

Науково-практичний підхід Йоана Павла II в питаннях удосконалення діалогу між релігією і наукою зумовив створення двох нових Папських академій. До вже існуючих[2] були долучені новостворені Академія соціальних наук та Академія захисту життя.

Папську Академію соціальних наук було створено 23 грудня 1991 р., аби «забезпечити кваліфікований внесок Апостольського престолу у дослідження в царині дуже важливій, своєчасний і оновлювальний розвиток доктрини» (3)[3] як логічне продовження численних пастирських ініціатив, пов'язаних з вивченням та поширенням соціальної доктрини Католицької Церкви (1991 р. —

---

[1] Докладніше про змістовні характеристики сцієнтизму та антисцієнтизму в системі філософських знань див.: *Присухін С. І.* Філософія: Навч. посібник / С. І. Присухін. — К.: КНЕУ, 2008. — С. 273.

[2] Папська видатна академія образотворчого мистецтва і словесності віртуозів при Пантеоні (1542 р.), Папська академія наук (1603 р.), Папська Римська богословська академія (1699 р.), Папська Церковна академія (1701 р.), Папська Літургічна академія (1748 р.), Папська академія непорочної Діви Марії (1835 р.), Папська Римська археологічна академія (1810 р.), Папська академія вшанування мучеників (1871 р.), Папська Римська Академія св. Томи Аквінського (1879 р.), Папська міжнародна Маріанська академія (1946 р.) // Католическая энциклопедия. — Т. III. М—П. — М.: Научная книга, Изд-во Францисканцев, 2007. — С. 1264—1270.

[3] *Giovanni Paolo II*. Discorso di Giovanni Paolo II ai Cardinali, alla Famiglia Pontificia e Alla Prelatura Romana, in occasione degli Auguri Natalizi. Sala Clementina. Lunedì, 23 dicembre 1991 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.-vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1991/december/documents/hf_jp-ii_spe_-19911223_auguri-natalizi_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

«Рік соціальної доктрини Церкви»). Головний зміст і мета діяльності започаткованої Академії (Motu proprio Socialium Scientiarum, 01.01.1994 р.) відповідали основним положенням енцикліки «Centesimus Annus», що підсумовувала сторічний досвід Церкви з дослідження й вирішення соціальних питань. Згідно зі статутом Академії, головною метою її науково-дослідної діяльності названо сприяння «вивченню і просуванню соціальних, економічних і юридичних наук в світлі соціальної доктрини Церкви»[1].

Папську Академію на захист життя (Motu proprio Vitae Mysterium) було засновано Святим Отцем 11 лютого 1994 р. В Апостольському посланні, яким обґрунтовувалася необхідність створення цієї академії, зазначалось, що «присутність Церкви у галузі охорони здоров'я триває століттями… проповідуючи «Євангеліє життя» у мінливій історичній і культурній ситуації, необхідно слідувати істині Євангелія і бути уважними до «знамень часу». Зокрема, у сфері охорони здоров'я необхідно залучити всі можливі знання на службу людському життю, оскільки там, де техніка не в змозі дати вичерпні відповіді, має виявлятися «закон любові»» (2)[2]. Метою діяльності Академії стало вивчення питань захисту життя, а також інформування суспільства про наукову діяльність у цій царині (напрями, об'єкти, результати дослідження), про загрози людському життю, що дароване людині Богом (сприяти формуванню шанобливого та бережливого ставлення до всіх форм життя на Землі).

Згідно зі статутом, Академія на захист життя складається із 70 членів, кандидатури яких затверджує Папа на основі їхніх професійних якостей, досвіду й беззастережного служіння праву на життя кожної людини (ст. 3—5). Академіків обирають, незважаючи на релігійні вподобання, національну належність, серед священнослужителів і простих мирян, фахівців різних дисциплін, що досліджують різні аспекти розвитку людського життя (медицини, біології, права, теології, філософії, соціології, антропології). Єдина вимога, що об'єднує академіків, — визнання вчення

---

[1] *Giovanni Paolo II*. Lettera Apostolica in forma di «Motu Proprio» Socialium Scientiarum del sommo Pontefice Giovanni Paolo II con cui viene costituita la Pontificia Accademia delle Scienze Sociali [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_01011994_socialium-scientiarum_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

[2] *Giovanni Paolo II*. Lettera Apostolica in forma di «Motu Proprio» Vitae Mysterium con la quale viene Istituita la Pontificia Accademia per la Vita [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/motu_proprio/-documents/hf_jp-ii_motu-proprio_19940211_vitae-mysterium_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

Католицької Церкви щодо цінності людського життя (недоторканність людського життя від зачаття до природної смерті) і гідності людини (ст. 2, 3, 5, 6, 13)[1].

Вектор розвитку діалогу релігії й науки кінця XX — початку XXI ст. був конкретизований у таких програмних енцикліках, як «Centesimus Annus» і засадничій енцикліці «Fides et Ratio». У «Fides et Ratio» Святий Отець озвучив ключову тезу Магістеріуму Церкви в ставленні християнського богослов'я до розуму: «ВІРА і РОЗУМ — ніби два крила, на яких людський дух підноситься до споглядання істини. Сам Бог прищепив людському серцю прагнення до пізнання істини, остаточною метою якого є пізнання Його самого, щоб людина, пізнаючи і люблячи Його, могла осягнути повноту істини про себе»[2]. Озвучена теза стає підставою для зняття давньої дилеми суперечливих позицій — «вірити, щоб розуміти» та «розуміти, щоб вірити» і обґрунтовує право всіх людей як віруючих, так і невіруючих, на пошук істини в межах відносно автономного земного життя.

Зазначену дилему було розглянуто на Другому Ватиканському Соборі, на якому наголошувалося на необхідності підтримати наукове пізнання земного світу, уважаючи, що ця «справа зовсім слушна; а цього не тільки вимагають люди нашого часу, але воно згідне також з волею Творця. Бо із самої таки сотворенної природи всі речі є випосажені своєю, собі питомою сутністю, правдою, добротою, собі властивими законами й ладом, які людина повинна шанувати, признаючи всім наукам і мистецтву властиві їм методи. Тому методичне досліджування в усіх науках, як тільки воно проводиться способом справді науковим та й за моральними засадами в дійсності ніколи не супротивляється вірі, бо і справи світські, і справи віри походять від одного і того ж Бога»[3].

Назвемо основні завдання, від вирішення яких залежить зміст діалогу християнського богослов'я та науки, ураховуючи потреби розвитку соціального життя й необхідність подолання системної кризи сучасної цивілізації.

---

[1] *Giovanni Paolo II*. Lettera Apostolica in forma di «Motu Proprio» Socialium Scientiarum del sommo Pontefice Giovanni Paolo II con cui viene costituita la Pontificia Accademia delle Scienze Sociali [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_01011994_socialium-scientiarum_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

[2] *Іван-Павло II*. Енцикліка «Fides et Ratio — Віра і розум» Святішого Отця Івана-Павла II до єпископів Католицької Церкви про співвідношення віри й розуму. — К.: Кайрос; Львів: Свічадо, 2000. — С. 5.

[3] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 537.

Першим завданням є організація взаємодії філософсько-богословських досліджень щодо вирішення найболючіших проблем сучасної людини як особи (ураховуючи вимоги соціальної доктрини Католицької Церкви) з усіма галузями світського наукового та гуманітарного знання, які своїм предметом визначають сутнісні характеристики особи та вивчення умов її істинного буття. В енцикліці «Centesimus Annus» Йоан Павло II зазначав: «Щоб повніше втілити у життя одну-єдину істину про людину в мінливих соціальних, економічних і політичних умовах, воно (соціальне вчення Католицької Церкви. — Авт.) вступає у діалог з різними дисциплінами, які досліджують людину, і засвоює все, що в них є цінного»[1]. Такий діалог надає соціальній доктрині Церкви характеристик істинності, конкретності, актуальності, щоб «краще прислужитися кожній людині, пізнаючи її і люблячи в усій повноті її покликання»[2]. Водночас, світські гуманітарні науки завдяки діалогу з соціально-етичним ученням Церкви конкретизують зміст своїх досліджень у світлі нових перспектив, які відкриває християнське віровчення.

Другим завданням діалогу релігії та науки, на думку Соціального Вчительства, є утвердження загальної поваги до раціональних (наукових) знань. Церква залишає за собою право їх критичної переоцінки в межах функціонального значення та окреслення необхідних і бажаних гуманітарних перспектив, які витікають із сутнісних потреб та інтересів людини як особи. Нові технічні й наукові знання слід поставити на службу істинним потребам людини, поступово збільшуючи їх загальний позитивний потенціал для всіх людей без винятку, що унеможливить вузькопрагматичну монополію на знання, яка поглиблює існуючі форми соціальної несправедливості.

Третім завданням діалогу Католицька Церква вважає взаємодію її соціальної доктрини з економічними науками, які віддзеркалюють характер і форми суперечливих соціально-економічних відносин на рівні глобалізованого суспільства. У промові до Папської Академії суспільних наук (06.03.1999 р.) Йоан Павло II нагадав, що соціальні конфлікти набувають раніше невідомих і небезпечних характеристик. Позитивні чинники науково-технічного прогресу (наприклад, реорганізація й перерозподіл праці), які забезпечують сталий економічний розвиток, можуть водночас

---

[1] *Іван Павло II*. Сотий рік (Centesimus Annus). Енцикліка Вселенського архієрея Івана Павла II з нагоди сотої річниці енцикліки «Rerum Novarum». — К.: Кайрос, 2001. — С. 97.

[2] Там само. — С. 97.

мати негативний зміст (збільшуючи неконтрольовану експлуатацію робітників у тих чи тих сферах економіки або безробіття), якщо не враховують людські й моральні аспекти. У такому разі весь поступ економіки буде замінений тенденцією регресивного розвитку з метою «руйнації людської особистості» (10)[1]. Ось чому однією з можливих передумов, які сприяють подоланню «культури смерті», є організація науково-гуманітарних досліджень щодо оцінки впливу на економіку духовних (насамперед етичних) цінностей. Як відомо, метою економіки є не сама економіка, а її людське й суспільне призначення, «економіка, праця і бізнес в першу чергу слугують особі»[2]. Останнє положення отримало підтримку в світській філософії та інших соціальних науках. Церква радить в керуванні сферою економічних процесів брати до уваги етичні та метафізичні аргументи, за висловом Йоана Павла II, «ми маємо переконатися в пріоритеті етики над технологією, приматі світу людини над світом речей, перевагу духу над матерією… Людина науки дійсно допоможе людству, якщо для неї переважатиме «трансцендентність людини над світом і трансцендентність Бога над людиною»»[3].

Четверте завдання. Позиція щодо ставлення Церкви до науки має сприяти соціальному прогресу загалом. Оцінка ролі та значення сучасної науки й техніки Католицькою Церквою зазвичай позитивна. Сучасні наука й техніка, як відомо, є ключовими чинниками соціального прогресу, Церква не опирається прогресу, а навпаки, намагається його підтримати, уважаючи «науку і техніку чудовим плодом людської творчої діяльності, здатністю, до якої людину наділив Бог»[4]. Основною вимогою до науки й техніки стає таке застосування їх новітніх досягнень, яке враховує сутнісні потреби та інтереси людей[5].

---

[1] Address of John Paul II to the participants in the Fifth General Assembly of the Pontifical Academy of Social Sciences. Saturday, 6 March 1999 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1999/-march/documents/hf_jp-ii_spe_19990306_acd-sciences_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] Там само.

[3] *John Paul II*. Apostolic journey to Pakistan, Philippines I, GUAM (United States of America II), Japan, Anchorage (United States of America II) (February, 16—27, 1981). Address of His Holiness John Paul II to Scientists and representatives of the United Nations University. Hiroshima, Wednesday, 25 February 1981 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1981/february/-documents/hf_jp-ii_spe_19810225_giappone-hiroshima-scienziati-univ_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[4] Там само.

[5] Компендіум соціальної доктрини Церкви. — К.: Кайрос, 2008. — С. 283.

П'яте завдання полягає в забезпеченні правдивого діалогу науки та релігії, ураховуючи спільну оцінку глобальних проблем сучасної цивілізації й насамперед тих, які виникли у відносинах між людиною та природою. Йоан Павло II доводив, що прагматичне використання природних ресурсів («завоювання та експлуатація») має попередню й тривалу історію, починаючи з первісної землеробної до сучасної технологічної культури. Головний ризик сьогодні, на його думку, полягає в тому, що, використовуючи довкілля як «ресурс», людство ризикує знищити навколишнє середовище як свій «дім» (2)[1].

Магістеріум Церкви намагається донести до суспільної думки ідею про безумовну відповідальність християн як перед Богом, так і іншими людьми щодо збереження цілісного й здорового довкілля як спільного блага. Сумарним висновком у захисті оточуючої людину природи стає ідея поєднання науково-технічного потенціалу та фундаментальних цінностей християнства, які гарантуватимуть їх реалізацію в інтересах усіх людей. «Якщо людство сьогодні досягне успіху в об'єднанні новітнього наукового потенціалу з міцними етичними вимірами, воно, безумовно, буде в змозі зберегти довкілля як дім і ресурс для людини і людства» (5)[2]. Наприкінці «Fides et Ratio» Йоан Павло II побажав науковцям таке: «Слова захоплення й заохочення я звертаю до тих сміливих піонерів науки, яким людство великою мірою завдячує свій нинішній розвиток, але водночас я маю обов'язок закликати їх продовжувати свої зусилля, не випускаючи з поля зору горизонту мудрості, яка поряд із науковими й технічними здобутками розглядає також філософські та етичні цінності, що вони є характерними та невід'ємними виявами ідентичності людини»[3].

Оцінюючи значення енцикліки «Fides et Ratio» для діалогу між релігією та наукою у контексті утвердження системи цінностей і принципів культури життя, цілком доречним буде зацитувати іспанський часопис «ABC», який визнав, що «Fides et Ratio» — «це ліки на тривогу сучасної культури, яка перейшла від сліпої віри у раціоналізм до втрати віри у людський розум. Її метою є повернути сучасній людині довіру до істини. Не можна вважати нову енцикліку духовним заповітом Папи; тут, скоріше, йдеться

---

[1] *John Paul II*. Address of His Holiness Pope John Paul II to Conference on Environment and Health. Monday, 24 March 1997 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1997/march/documents/-hf_jp-ii_spe_19970324_ambiente-salute_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] Там само.

[3] *Іван-Павло II*. Енцикліка «Fides et Ratio — Віра і розум» Святішого Отця Івана-Павла II до єпископів Католицької Церкви про співвідношення віри й розуму. — К.: Кайрос, 2000. — С. 147—148.

про певне увінчання систематичної праці, в рамках якої Іван Павло II порушив найважливіші богословські і суспільні проблеми. Цим текстом Папа виражає переконання, що те, що є насправді людське, не чужде християнському культурному світу»[1].

Позитивну оцінку філософсько-богословських рефлексій Йоана Павла II щодо організації діалогу християнської релігії та науки підтвердив Папа Венедикт XVI, який аргументував тим, що розум (як наукове пізнання) є необхідним «способом очищення і впорядкування релігії», водночас сучасна цивілізація містить певні «патології розуму», які не менш небезпечні в своєму прояві: «Атомна бомба, людина як штучний продукт. Ось чому розум також повинен пройти очищення, відчути свої межі і навчитися слухати те, про що говорять великі релігійні передання людства. Коли розум повністю емансипується і заперечує готовність вчитися, від «корелятивності» він стає руйнівним. … Отже, необхідна «корелятивність» розуму і віри, розуму і релігії, покликаних до взаємного очищення і освячення, які потребують одна одну і які повинні це визнати»[2]. У світлі порушених у «Fides et Ratio» проблем філософ-богослов С. Кияк надав позитивну оцінку діалогу релігії (як фундаментальної теології) з наукою. У такому діалозі теологія отримує необхідну суспільно значущу інформацію для аналізу, конструктивної критики й майбутнього релігійного та суспільного досвіду. На думку С. Кияка, діалог між релігією та наукою відбувається через призму живого спілкування церкви зі світом соціального буття людини, «діалогу старого і нового», позаяк теологія завдяки універсальній сутності свого вчення повнішою мірою володіє пам'яттю про минуле та надією на майбутнє. «Ця універсальність відображається в живому реагуванні теології на болючі виклики сьогодення з позиції теологічних завдань, поданих у слові Божому й учительському уряді Церкви, і з позиції сприйняття слова Божого людським досвідом, зокрема суспільно-культурним досвідом, … який допомагає їй (теології. — Авт.) сьогодні та допомагатиме й надалі вести плідний діалог з культурами і людським суспільством загалом в його подорожі в майбутнє»[3].

---

[1] Цит. за: 20 років пастирської послуги Івана Павла II на престолі св. Петра. Презентація енцикліки «Fides et Ratio» Святішого Отця Івана Павла II до єпископів Католицької Церкви про зв'язок віри й розуму // Парафіяльна газета. Спец. випуск. — К.: Кайрос, 1998. — Авантитул.

[2] *Хабермас Ю.*, *Ратцингер Й.* (*Бенедикт XVI*). Диалектика секуляризации. О разуме и религии : Пер. с нем. — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. — С. 105—106.

[3] *Святослав Кияк.* Гармонія віри і розуму у фундаментальній теології // Колегія. Часопис Інституту релігійних наук св. Томи Аквінського у Києві. — 2008. — № 3 (16). — С. 110.

Тема діалогу християнського богослов'я та науки в соціально-етичному вченні Йоана Павла II не вичерпується переліченими в енцикліці «Fides et Ratio» завданнями й сформульованими імперативами, насправді їх набагато більше, але обмежений обсяг монографії дає змогу коротко назвати лише ті проблеми, які актуалізують дискурс цього дослідження. Наприклад, проблема подолання суперечностей між досягненнями сучасної науки та системою соціально-етичних цінностей сучасного християнства, зокрема розвиток біотехнологій і відповідальність учених; досягнення сучасної науки в подоланні голоду; позиція християн у світі науки; діяльність католицьких асоціацій у сфері медицини й медична наука; християнська культура та наукові дослідження; проблема сенсу життя та наукового прогресу тощо[1].

Уже сьогодні викристалізовується узагальнена позиція Магістеріуму Церкви щодо проблеми діалогу між християнською вірою, розумом і наукою, окреслена Папою Франциском в Апостольському повчанні «Evangelii Gaudium», де він присвячує цій проблемі однойменний підрозділ «Діалог між вірою, розумом і наукою». Святий Отець доходить висновку, що правдивий діалог між вірою й наукою є частиною євангелізаційної діяльності, яка сприяє розбудові суспільного миру в сучасній цивілізації. «Віра не боїться розуму, а навпаки, шукає його і довіряє йому… Євангелізація уважно стежить за науковим прогресом і прагне освітити його світлом віри і природним законом, щоб завжди зберігалася повага до центральності і найвищої цінності людської особи на всіх етапах її життя. Усе суспільство може бути збагачене завдяки цьому діалогу, який відкриває нові горизонти думки і розширює нові можливості розуму. Це є також шлях гармонії і миру»[2].

---

[1] Вартий уваги той факт, що поряд з позитивними оцінками можливостей і результатів діалогу між релігією та наукою, світська філософія пропонує й критичні варіанти відповіді, до яких належить позиція українського філософа, релігієзнавця В. В. Климова, який обґрунтовує тезу щодо неможливості конструктивного діалогу між релігією та наукою, що зумовлене конкретними ідеологічними, політичними, економічними та іншими домінантами, які визначають світоглядний конфлікт з характерним прагненням до зверхності чи то релігії чи то науки, що є, «по суті, пролонгацією традиційних для історії цих відносин рудиментів залежності, підпорядкованості, зверхності чи й світоглядного диктату одного над другим» // *Климов В. В.* Відношення між наукою і релігією як індикатор духовного поступу. Релігієзнавчий аспект: Монографія. — К., 2015. — 318 с. (анотація).

[2] *Папа Франциск.* Апостольське повчання «Радість Євангелія» : Пер. з італ.: О. Бодак / За ред. о. Тараса Барщевського. — Львів: Свічадо, 2014. — С. 180.

4.10.8. Суспільний діалог: свобода совісті та толерантність

Поняття свободи совісті в світській філософії, етиці та правових науках зазвичай визначають як можливість дій і вчинків людини відповідно до власних переконань, згідно з велінням совісті, не порушуючи при цьому існуючих у суспільстві соціально-етичних і правових норм. Загальноприйнятним є той факт, що свобода совісті сьогодні стає одним з особистих прав людини, однією з демократичних свобод.

У контексті ставлення до релігії, згідно з міжнародними правовими документами, свободу совісті розглядають як право, що гарантує недоторканність совісті людини в питаннях релігійної віри, право особи мати, приймати або змінювати релігійні вірування за власним вибором або дотримуватися нерелігійних переконань. Свобода совісті дає можливість індивідуально або спільно з іншими людьми сповідувати власну релігію, брати участь у богослужіннях, обрядах, церемоніях, вільно поширювати власні релігійні переконання та погляди. У такому розумінні свобода совісті є важливим світоглядним, етичним і правовим принципом. У філософсько-богословському контексті сутність поняття свободи совісті розкривається через субординовані поняття «свобода релігії», «свобода віросповідання», «свобода церкви»[1].

Категорія «свобода релігії» постає як один з головних елементів структури свободи совісті. Вона відображає можливість самовизначення особи щодо тих чи тих релігійних цінностей, орієнтирів, а також мотивує практичне самовизначення особи в цій ситуації. Свобода релігії виявляється в двох аспектах: з одного боку, як свобода вибору релігії, а з іншого, — як свобода релігійного культу (що віддзеркалює внутрішній і зовнішній бік релігійної практики). Перший аспект розкривається через категорію «свобода віросповідання», а другий стосується соціально-правових можливостей релігійних організацій і відбивається через субординоване поняття «свобода церкви».

Категорія «свобода віросповідання» акцентує на можливості конкретної особи вільно, без зовнішнього примусу сповідувати обрану нею у результаті самовизначення будь-яку релігію. Категорія «свобода церкви» відображає соціально-правові можливості

[1] Історія релігії в Україні: У 10 т. / Ред. кол.: А. Колодний (голова) та ін. — К., 1996—2004. — Т. 10. Релігія і церква років незалежності України / За ред. проф. А. Колодного. — Дрогобич, 2003. — С. 366—367.

функціонування церкви як релігійної організації. За своєю сутністю свобода віросповідання — це індивідуальна свобода, а категорія «свобода церкви» віддзеркалює вид суспільної свободи.

Поняття «свобода совісті» (свобода віросповідання та свобода церкви) перебуває в постійному історичному розвитку. Його складові мають свій правовий і науковий контекст, тобто використовуються як певні категорії права. Реалізація в суспільній практиці основних норм і вимог свободи совісті тісно пов'язана з розвитком суспільства, конкретним станом державного устрою, соціальних інституцій щодо релігійних організацій, конфесій тощо. У правовому контексті свобода совісті виникає в конкретних соціально-історичних умовах, проходить складний суперечливий шлях нормотворення та реалізації в етичній і правовій сферах суспільного життя (соціальній практиці). Цей шлях розпочинається від форми віротерпимості, утвердження права особи на вільний вибір релігії до права на свободу власного волевиявлення щодо світоглядних (релігійних чи антирелігійних) парадигм як концептуальних орієнтирів сучасного суспільства. Світова історія, особливо в християнсько-католицькому аспекті, має чимало зауважень і власних оцінок щодо аналізу свободи совісті[1].

Католицький енциклопедичний словник поняття «свобода совісті» подає як одне з основних прав людини — «право кожного обирати для себе систему духовних цінностей. Свобода совісті передбачає право на свободу вибору свого відношення до будь-якої конкретної релігії (християнства, ісламу тощо) й до релігії як такої»[2]. Зазвичай поряд з поняттям свободи совісті застосовують поняття «свобода віроісповідання» як можливість вільно висловлювати свої релігійні переконання та здійснювати обряди, відкрито проповідувати свою віру тощо. Понад те, поняття «свободи совісті» за своїм змістом є набагато ширшим, ніж поняття «свобода віросповідання», бо включає в себе свободу дотримання й атеїстичних переконань і водночас охоплює всі аспекти інтелектуального й духовного життя людини[3].

Поняття «свобода совісті» отримало своє обґрунтування ще в Біблії. Відомим є вислів Ісуса Христа «Віддайте ж кесареве кесареві, а Боже Богові» (Мт. 22, 21), у якому йдеться про те, що державна влада не має права обмежувати сферу потреб та інтересів

---

[1] *Бабій М.*, *Присухін С.* Свобода совісті та свобода релігії: концептуальна матриця Католицької церкви // Юридична наука. — 2013. — № 3. — С. 118—128.

[2] Католическая энциклопедия. Т. IV. Р—Я. — М.: Научная книга; Изд-во Францисканцев, 2011. — С. 575.

[3] Там само.

людини, реалізація яких залежить від Бога. Загалом Магістеріум Церкви пройшов важкий і тернистий шлях до визнання свободи совісті як основного права людини, а також формулювання узагальнених концептуальних підходів з цих питань. Практично до Другого Ватиканського Собору Католицька Церква негативно ставилася до того, що «називалося модерним лібералізмом з його наголошуванням на свободі в усіх формах»[1], зокрема й у такій формі, як свобода совісті.

Тертулліан (бл. 160—222 рр.) стверджував, що «природне і цивільне право потребує, щоб кожний міг поклонятися тому, чому бажає»[2]. Згодом Міланський едикт Костянтина I (313 р.) запропонував положення, згідно з яким було розроблене право віруючих на свободу віросповідання: «Нікому не забороняється вільно вибирати і дотримуватися християнської віри, і кожному дарується свобода звернути свої думки до тієї віри, яка, на його думку, найбільше йому підходить»[3]. Але, незважаючи на це, римські імператори все-таки продовжували використовувати державну владу для регулювання релігійного життя за допомогою насильства, підтримуючи ті чи ті релігійні організації через заперечення (знищення) інших як опозиції.

Св. Авґустин спочатку виступав проти використання сили щодо релігійної опозиції (єретиків), але згодом він змінив свою позицію, озвучивши своє кредо (принцип) «compelle intrate» («застав увійти [в церкву]»), що було співзвучно з біблійним «наполягай увійти, щоб дім мій наповнився» (Лк. 14, 23), згідно з яким людину потрібно «переконати прийти» до церкви. Водночас Тома Аквінський доводив, що християнам не треба насильно залучати до своєї віри нових послідовників, бо віра є актом волі. Наприклад, у своїй знаній «Сумі теології», розмірковуючи над причинами та наслідками невіри, він писав: «Серед тих, хто не вірить, є й такі, які ніколи не приймали віри, наприклад, язичники та іудеї, таких у жодному разі не можна силоміць залучати до віри, щоб вони повірили, бо вірити можна лише за власною волею … Водночас, є ті, які вже колись прийняли й сповідували віру…, таких необхідно залучати, інколи навіть тілесно змушувати до того, щоб вони виконували прийняті на себе зобов'язання й

---

[1] *Курран Чарльз Е.* Релігійна свобода і права людини у світі та Церкві: Християнська перспектива // Релігійна свобода і права людини: Богословські аспекти. — У 2 т. — Львів: Свічадо, 2000. — Т. 1. — С. 350.

[2] Католическая энциклопедия. — Т. IV. Р—Я. — М.: Научная книга, Изд-во Францисканцев, 2011. — С. 575.

[3] Там само. — С. 575—576.

дотримувались того, що колись набули»[1]. Тома Аквінський акцентував на відповідальності щодо дій і вчинків, які стосуються людської совісті (як свободи волі, якою володіє людина[2], відносно того, чого вона прагне не через необхідність або природний інстинкт[3]): діяти проти совісті завжди погано, навіть тоді, коли совість помиляється[4]. Згодом св. Альфонс Марія де Лігуорі (1696—1787 р.)[5], а потім інші фундатори християнської етики розвинули зазначене положення в принцип: особа має моральний обов'язок слідувати настановам своєї совісті. Але загалом у Середньовіччі принцип свободи совісті так і не став визначальним для тогочасної морально-правової культури.

Розвиток та утвердження ідей релігійної свободи в межах європейської духовної культури розпочинається з Нового часу під впливом Реформації (особливо пуританських громад). Наприклад, поява ідеї про існування єдиної універсальної «природної релігії», яка лежить в основі всіх істинних релігій і конфесій. Значний внесок у захист релігійної свободи зробили Б. Спіноза, Д. Локк, а згодом окремі представники філософії доби Просвітництва. Лібералізм XVIII—XIX ст. став пропагувати принцип свободи совісті як один з основних пріоритетів у розвитку соціально-економічного життя. Лібералізм у вирішенні політичних проблем виступив з позиції гострої критики клерикалізму, що зачіпало інтереси церкви загалом. Магістеріум Католицької Церкви змушений був критикувати неадекватну позицію лібералізму, зокрема й у питаннях щодо тлумачення свободи совісті в тогочасному світі У енцикліці папи Григорія XVI[6] «Mirari Vos Arbitramur» («Думаємо, що ви здивовані», 15.08.1832 р.) було піддано критиці й засуджено як «абсурдне і помилкове судження» проголошену ліберальну свободу совісті, яка внаслідок притаманного їй індиферентизму «знімає всі обмеження, які утри-

---

[1] *Фома Аквинский*. Сумма теологии. — Т. VII. Вопрос 10. О неверии в целом. Раздел 10 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://azbyka.ru/otechnik/-konfessii/summa-teologii-tom-7/10, вільний. Назва з екрана. — Мова рос.

[2] *Фома Аквинский*. Сумма теологии. — Т. III. Вопрос 83. О свободе воли [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://azbyka.ru/otechnik/konfessii/-summa-teologii-tom-3/9, вільний. Назва з екрана. — Мова рос.

[3] *Фома Аквинский*. Сумма теологии. — Т. I. Вопрос 19. О воле Бога. Раздел 10 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://azbyka.ru/otechnik/-konfessii/summa-teologii-tom-1/19, вільний. Назва з екрана. — Мова рос.

[4] Цит. за: Католическая энциклопедия. — Т. IV. Р—Ф. — М.: Изд-во Францисканцев, 2011. — С. 576.

[5] Католическая энциклопедия. — Т. I. А—З. — М.: Изд-во Францисканцев, 2002. — С. 199—201.

[6] 254-й Папа Римський, правив 2/6.02.1831—01.06.1846 рр.

мують людину на вузькому шляху до істини, коли природа людини, схильна до зла, просуває її до загибелі» (14)[1].

З другої половини XIX ст. у Церкві відбулася трансформація підходу в тлумаченні свободи совісті. В енцикліці «Libertas» («Свобода», 20.06.1888 р.) папа Лев XIII зазначав, що церква заперечує свободу совісті не саму по собі, а лише її викривлений зміст, що є наслідком поверхового лібералізму, який уважає, що тільки людський розум є джерелом істини в питаннях моральності. На думку Лева XIII, «як тільки людському розуму приписують право вирішувати, що є істина і що є добро, реальна відмінність між ними руйнується; честь і безчестя розрізняються не за своєю природою, а на думку й присуд кожного; задоволення є мірою того, що є законним…» (16)[2]. Лев XIII уважав, що свободу совісті (як і свободу слова, думки тощо) слід визнавати законною остільки, оскільки вона надає найбільші можливості творити добро (42)[3].

Згодом в енцикліці «Mystici Corporis Christi» («Містичне тіло Христа», 29.06.1943 р.) Папа Пій XII засудив насильницькі методи залучення нових віруючих до Католицької Церкви: «Якщо хтось змушений прийняти католицьку віру проти його волі, наше почуття обов'язку вимагає, щоб ми засудили цей факт» (104)[4]. Було озвучено позицію, згідно з якою Католицька Церква історично й логічно отримала панівне становище в межах світової культури; водночас процес розвитку церкви поряд з позитивними характеристиками мав окремі помилки. Але, незважаючи на це, за церквою залишається виключне право на здійснення місіонерської діяльності з тими застереженнями, що це право не може здійснюватись, обмежуючи права інших релігійних об'єднань. Церква повинна виконувати свою місію, пам'ятаючи водночас про захист миру та утвердження принципів релігійної толерантності.

---

[1] Mirari vos. On liberalism and religious indifferentism. Encyclical of Pope Gregory XVI. August, 15, 1832. [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.-papalencyclicals.net/Greg16/g16mirar.htm, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] Libertas. Encyclical of Pope Leo XIII on the nature of human liberty [Електронний ресурс.] — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/-encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_20061888_libertas_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[3] Там само.

[4] Mystici Corporis Christi. Encyclical of Pope Pius XII on the Mistical Body of Christ to our venerable brethren, patriarchs, primates, archbishops, bishops, and other local ordinaries enjoying peace and communion with the Apostolic See [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_-29061943_mystici-corporis-christi_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

Йоан XXIII в енцикліці «Pacem in Terries» розтлумачив право на свободу думки й віросповідання. «До прав людини слід зараховувати і те, що вона повинна мати змогу поклонятися Богові згідно з мірилом власної совісті та публічно сповідувати свою релігію… людина має непорушне право вибирати той спосіб життя, якому віддає перевагу: або створити сім'ю, в розбудові якої чоловік і жінка користуються рівними правами й обов'язками, або прийняти чин священничого чи монашого життя»[1].

Другий Ватиканський Собор став переломним у житті Католицької Церкви, започаткувавши революційні зміни, зокрема в позиції Церкви щодо прав людини, її свобод, зокрема й свободи совісті, релігії. Собор ухвалив Декларацію про релігійну свободу — «Dignitatis Humanae», яка вивела католицьке вчення про свободу совісті та релігії на рівень з модерною західною думкою щодо цих проблем. Собор сформулював свою доктринальну позицію щодо свободи релігії, головним принципом якої стала «гідність людської особи». У декларації «Dignitatis Humanae» констатувалося, що «людська особа має право на релігійну свободу. А ця свобода є в тому, що всі люди повинні бути вільні від примусу, чи з боку одиниць, чи з боку громадських спільнот і всякої людської влади, і то так, щоб у релігійних справах ніхто ані не був змушуваний поступати проти власної совісті, ані був перешкоджуваний діяти по своїй совісті і приватно, і публічно, особисто чи в спілці з іншими, в належних межах»[2]. Крім того, Декларація підкреслювала, «що право на релігійну свободу є справді основане в самій гідності людської особи, як її пізнаємо і з Божого об'явленого слова, і з самого розуму. Це право людської особи на релігійну свободу в правовому устрої суспільности треба так визнати, щоб стало воно правом громадянським»[3]. Водночас підкреслюється, що люди зобов'язані також прийняти пізнану правду й усе своє життя підпорядковувати вимогам цієї правди: «Всі люди обов'язані шукати правду, передовсім у тому, що відноситься до Бога та Його Церкви і її, пізнавши, прийняти і зберігати»[4].

---

[1] *Іван XXIII*. Мир на землі. Енцикліка Папи Івана XXIII про встановлення миру між усіма народами в істині, справедливості, любові та свободі. — Львів: Свічадо, 2008. — С. 6.

[2] Декларація про релігійну свободу «Гідності людської — Dignitatis Humanae» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 376—377.

[3] Там само. — С. 377.

[4] Там само. — С. 376.

Декларація «Dignitatis Humanae» центром концепції свободи релігії визначила принцип захисту та утвердження людської гідності, який став своєрідним базисом свободи релігії. Католицька Церква наголошує на своїй вірності «євангельській правді» та стверджує, що йде «слідами Христа і апостолів», коли визнає модус гідності людини та «підтримує справу релігійної свободи (коректніше, свободу релігії, свободу віросповідань. — Авт.) як таку, що відповідає Божому об'явленню»[1]. З огляду на це, Католицька Церква розуміє людську гідність як моральну передумову й джерело самої ідеї права людини на свободу віросповідання та всіх її інших прав. Останнє розглядається в площині християнських антропології та етики й експлікується як найвища сакральна цінність. Характерно, що в Преамбулі Хартії основних прав Європейського Союзу (07.12.2000 р.) гідність особи подається в такому самому значенні — як «неподільна та універсальна цінність»: людська гідність є недоторканною, вона має поважатися та захищатися (розд. 1, ст. 1); кожен має право на свободу та особисту недоторканність (розд. 2, ст. 6)[2]. Таким чином, поняття «гідність людини» варто розглядати як основоположний фундаментальний принцип католицького вчення про права людини й зокрема права на свободу віросповідання.

Декларація про релігійну свободу «Dignitatis Humanae» розкриває сенс католицького розуміння свободи релігії (релігійної свободи), визначає принципи її уможливлення як на індивідуальному, так і спільнотному рівні. Декларація наголошує на необхідності визнання колективної свободи віросповідання, бо «в суспільній природі людини та в самому характері релігії основується право, згідно з яким люди за своїми релігійними переконаннями можуть свобідно скликати сходини чи основувати виховні, культурні, харитативні, громадські товариства»[3]. За громадами віруючих людей визнається право на самоврядування за умов поваги до існуючого громадського порядку, право публічно сповідувати віру в найвище Божество, право на релігійну освіту віруючих. Водночас світська влада не повинна шляхом за-

---

[1] Декларація про релігійну свободу «Гідності людської — Dignitatis Humanae» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 376.

[2] Хартия основных прав Европейского Союза [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.zakon4.rada.gov.ua/laws/show/994_524, вільний. Назва з екрана. — Мова рос.

[3] Декларація про релігійну свободу «Гідності людської — Dignitatis Humanae» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 380.

конодавства або адміністративних засобів перешкоджати релігійним громадам «у виборі, виховуванні, назначуванні чи переношуванні (переведенні в інше місце. — Авт.) своїх служителів, в зносинах з релігійними властями чи спільнотами, що перебувають в інших частинах світу, в будуванні релігійних будівель і в набуванні та уживанні відповідних маєтків»[1].

Собор визнав право кожної сім'ї «свобідно уладжувати своє домашнє релігійне життя під кермою батьків»[2], надаючи батькам право самостійно «визначати справу релігійного вишколу своїх дітей відповідно до свого власного релігійного переконання»[3]. На світську владу Другий Ватиканський Собор поклав обов'язки охороняти й підтримувати недоторканні права людини. «Засадничо до обов'язків кожної цивільної влади належить берегти і спомагати непорушні права кожної людини. Тому цивільна влада справедливими законами і іншими пригожими засобами повинна успішно прийнятися охороняти релігійні свободи всіх громадян та створити сприятливі умови для плекання релігійного життя, щоб громадяни справді виконували права релігії та виконували свої обв'язки, а й сама суспільність, щоб могла втішатися благами справедливості й миру, які походять з вірності людей стосовно Бога і його святої волі»[4]. Суспільство та світська влада мають право захищати себе від зловживань, які можуть виникнути під прикриттям реалізації принципів свободи совісті: «а це, однак, не може відбуватися ані самовільно, ані сприяючи якійсь одній стороні, але за правними нормами, згідними з об'єктивним моральним ладом, яких вимагає і успішна охорона прав усіх громадян та їх мирне співіснування, і достатнє дбання про чесний публічний мир, який полягає в упорядкованому співжитті в справжній справедливості, і належна сторожа публічної моралі. Все це творить підставову частину спільного блага і називається публічним правопорядком»[5].

Принцип свободи релігії поступово став одним з аксіоматичних зобов'язань більшості держав світу, багатьох конфесій, нині він визнається практично повсюдно. Цей принцип, хоч і з певними модифікаціями, прийнятий і законодавчо легітимізований в більшості країн. Водночас існують принципи свободи віросповідання, які не визнаються як окремими державами, так і окремими

---

[1] Декларація про релігійну свободу «Гідності людської — Dignitatis Humanae» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 379.

[2] Там само. — С. 380.

[3] Там само.

[4] Там само. — С. 381.

[5] Там само. — С. 382—383.

християнськими конфесіями, зокрема й католицькою. Йдеться передусім про принцип свободи на можливу зміну католицького віросповідання (хоча Другий Ватиканський Собор зауважив, що повага, на яку може претендувати кожна релігійна традиція, має гарантуватися також кожному релігійному переконанню та релігійній спільноті).

Право на свободу релігії не може бути підставою для зухвалого й нетолерантного ставлення до інших релігій і церков. Подібних випадків, на жаль, у міжрелігійних відносинах сьогодні є багато. Свобода релігії та повага до права на свободу совісті (віросповідання) у реальній дійсності ще далека від свого ідеалу. Нині прикладів дискримінацій і нетерпимості в міжрелігійних відносинах ще чимало. І тому повторимо ще раз справедливу вимогу, зафіксовану в Декларації про свободу релігії: «В користуванні всякими свободами треба зберігати моральну засаду особистої і громадської відповідальності: в користуванні своїми правами поодинокі люди і соціальні громади зобов'язані моральним законом зважати і на права інших, і на свої обов'язки стосовно інших, і на загальне благо всіх. З усіма треба поводитися по справедливості й гуманності»[1]. Таким чином, декларація «Dignitatis Humanae» запропонувала своєрідний ключ до вирішення проблеми свободи релігії та свободи совісті в контексті «взаємозалежності та інституціоналізації» прав людини.

Після Собору розпочалась активна робота з розширення системи аргументації, обґрунтування богословських засад прав людини. Значну роль у цьому процесі відіграв Йоан Павло II, який права людини, її свободи, зокрема й свободу релігій, поставив у центр своєї філософсько-богословської діяльності. Як слушно підкреслив професор Гарвардської богословської школи Дж. Браєн Гер, «католицька церква, яка так довго живила підозру щодо ідеї релігійної свободи, мала Папу, який стверджував, що право на релігійну свободу є фундаментальним, або основоположним, на яке опираються всі інші права людини»[2].

У наш час у Післясинодальному апостольському повчанні «Verbum Domini» у розділі «Слово Боже і діалог між релігіями», підрозділі «Діалог і релігійна свобода» Венедикт XVI зазначив, що «діалог не буде плідним, якщо не міститиме правдивої поваги

---

[1] Декларація про релігійну свободу «Гідності людської — Dignitatis Humanae» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 382.

[2] *Дж. Браєн Гер*. Католицизм і демократія: конфлікт зміни та співпраця // Релігійна свобода і права людини: Богословські аспекти: У 2 т. — Львів, 2000. — Т. 1. — С. 216.

до кожної особи, щоб вона могла вільно практикувати свою релігію. Тому Синод, заохочуючи співпрацю між представниками різних релігій, нагадує про необхідність того, щоб усім віруючим була насправді забезпечена свобода приватно і публічно сповідувати свою релігію, а також свобода сумління»[1]. А в Апостольському повчанні «Evangelii Gaudium» Папа Франциск наголосив на непересічному значенні суспільного діалогу поряд з вимогами дотримання загальнолюдських прав на свободу совісті та релігійної свободи, які є засадничими правами людини[2].

Таким чином, Магістеріум Церкви в особі її очільників підтримує закріплені в світській правовій культурі принципи свободи совісті як принципи свободи релігії. Серед принципів свободи совісті були підтримані такі: фундаментальності й універсальності права на свободу віросповідання; вільного самовизначення особистості щодо конкретного релігійного світогляду (принцип внутрішньої свободи); вільного самовизначення та самореалізації віруючої людини в рамках свого віросповідного вибору (зовнішня свобода), безперешкодної дії та діяльності відповідно до вимог власного сумління; свободи сповідування своєї релігії як приватно, так і публічно, індивідуально чи разом зі своїми одновірцями; відокремлення церкви від держави й свобода церкви; свободи від приневолення «з боку будь-якої людської влади». Усі люди мають бути вільними від примусу в релігійних справах. У цій площині ніхто не повинен чинити проти власної совісті, обов'язку й відповідальності; свободи здобуття релігійної освіти, релігійної інформації; права батьків, опікунів забезпечувати навчання й виховання своїх дітей відповідно до власних релігійних переконань. Зазначене контамінує з принципами свободи совісті, які знайшли своє відображення в міжнародних правових документах, що стосуються свободи совісті, свободи віросповідання, зокрема в Загальній Декларації прав людини (ст. 2, 18, 19), Міжнародному пакті про громадянські й політичні права (ст. 18), Декларації про ліквідацію всіх форм нетерпимості та дискримінації на підставі релігії чи переконань (ст. 1—8), Європейській конвенції прав людини (ст. 9, 10), Підсумковому документі Віденської зустрічі представників держав — учасниць наради з безпе-

---

[1] *Венедикт XVI.* Післясинодальне апостольське повчання «Verbum Domini» Святішого Отця Венедикта XVI єпископам, духовенству, богопосвяченим особам та вірним мирянам про слово Господнє в житті та місії Церкви. — Львів: Свічадо, 2011. — С. 70.

[2] *Папа Франциск.* Апостольське повчання «Радість Євангелія» : Пер. з італ.: О. Бодак / За ред. о. Тараса Барщевського. — Львів: Свічадо, 2014. — С. 176—189.

ки і співробітництва в Європі (ст. 16—19) та інших документах[1]. У них йдеться про тісну співвідносність, а не конфронтацію принципів, концептуальних засад католицького розуміння свободи релігії й основоположень сучасної ліберально-індивідуалістичної парадигми свободи совісті й віросповідання.

Важливо зазначити, що здійснення принципу свободи совісті не звільняє особу від відповідальності за недотримання соціально-етичних і правових норм суспільства, порушення норм вимог демократичної культури. Дотримання принципу свободи совісті означає його практичну конкретизацію, установлення в міжособистісних стосунках і відносинах з владою норм і вимог толерантності. Толерантність, як слушно стверджує український релігієзнавець В. В. Климов, передбачає «сприйняття, розуміння і поважання усього розмаїття культур, релігій нашого світу, форм самовираження та самовиявлення людської особистості; право і свободу кожного дотримуватися своїх переконань і визнання такого ж права за іншими; відмову від практики дискримінації, переслідування, придушення інших ідей, поглядів, думок»[2]. У такому значенні толерантність є фундаментальною умовою уникнення насильства в справі релігійної віри.

Захист вибору, самовизначення, суверенітету релігійної віри вимагає від особи поваги до вибору релігійних цінностей інших людей. Толерантність сприяє свободі вияву вільної совісті індивіда, вона є не тільки умовою проголошення права на свободу совісті, на свободу релігійного самовизначення, вибору певних світоглядних орієнтацій, а є своєрідним механізмом його реалізації в соціальній практиці. Толерантність є морально-етичним і правовим принципом організації поведінки й відносин різних соціальних елементів — церков, конфесій, віруючих (а поряд з ними невіруючих) і водночас цінністю, що передбачає їх істинне спілкування, взаємоповагу, відмову від насильства та агресії, приниження гідності особи.

Дотримання принципу толерантності в людському співтоваристві підтримує здійснення в ньому низки конкретних морально-правових імперативів, визначених міжнародним співтовариством (передусім «Декларацією принципів толерантності»,

---

[1] Свобода совісті та віросповідання в контексті міжнародних й українських правових актів та релігійних документів (витяги). — 2-ге вид. (доопрац. і доповн.) / Упоряд., автор передмови і приміток к. філос. н. М. Ю. Бабій. — К., 2006. — 164 с.

[2] *Климов В.* Толерантність міжконфесійних відносин: стан, проблеми і перспективи. // Релігійна свобода: Свобода буття релігії в сучасному соціумі: Науковий щорічник / За заг. ред. д. філос. н. А. Колодного. — К., 2012—2013. — № 17—18. — С. 116.

затвердженої резолюцією 5.61 Генеральної конференції ЮНЕСКО 16.11.1995 р.[1]), які стосуються всіх сфер соціальної комунікації як за вертикаллю (особа — держава), так і за горизонталлю (матеріальне — духовне). Визначальним стає міжнародно апробований імператив: «Усі різні — усі рівні» та визнання права суб'єктів соціальної комунікації на власне розуміння істини, власну позицію в житті, світоглядні та моральні орієнтири й цінності. При цьому їхня культурна, моральна, естетична, релігійна своєрідність розглядаються як гідність особи. Водночас гідність людської особи сприймається через призму плюралізму, а плюралізм — як духовна цінність, відмова від монополії на істину, відкритість і повага до протилежної позиції, погляду, істини, іншої системи знань. І навпаки, претензія на виключність володіння істиною, наприклад, у релігійному контексті, веде до релігійної нетерпимості (ворожого ставлення та ненависті до представників інших релігійних напрямів, зокрема й до невіруючих людей, що виявляється у насильстві в питаннях свободи совісті, свободи релігії, вищим проявом чого є фізичне знищення людей з протилежними світоглядними позиціями).

Визнання морально-правових імперативів толерантності у сфері міжрелігійних відносин і побутового міжконфесійного спілкування, законодавчих вимог свободи совісті набуло в умовах «кризи життя» особливої актуальності й прикладного характеру. Нині толерантність постала як одна з визначальних передумов подолання проявів «культури смерті» і натомість розбудови культури життя. Толерантність є індикатором рівня духовної культури сучасної цивілізації загалом і культури міжрелігійного спілкування зокрема. Зрозуміло, що толерантність не вирішує усіх проблем міжрелігійної взамодії, але безперечним є те, що толерантність є одним з гарантів заперечення соціального насильства й нетерпимості, агресії між представниками світоглядно протилежних позицій (представниками різних релігійних конфесій)[2]. Як справедливо підкреслюється в Декларації щодо толерантності, ухваленій ЮНЕСКО, толерантість сьогодні є не лише найважливішим принципом, а й необхідною умовою соціального

---

[1] Декларація принципів толерантності. ЮНЕСКО. Декларація, Міжнародний документ від 16.11.1995 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/995_503, вільний. — Назва з екрана. Мова рос.

[2] Феномен толерантності: історія, сутність, форми вияву / Толерантність: сфера міжконфесійних віносин. Релігієзнавчий аналіз / Упоряд., автор передмови Л. О. Филипович. — К.: ЦеРІС, 2004. — Вип. 2. — С. 8—30.

миру та соціально-економічного розвитку всіх народів[1]. У такому контексті діють Європейська Рада з толерантності й примирення (2008 р.), що здійснює моніторинг міжрелігійних і міжетнічних відносин у країнах Європи з метою попередження ускладнень цих відносин та їх поліпшення, а також відповідні структури в конкретних країнах.

Тож не дивно, що актуалізація проблеми толерантності в сфері релігійних відносин другої половини XX — початку XXI ст. стала предметом особливої уваги Магістеріуму Католицької Церкви. Загалом католицькі богослови пропонують до реалізації вимоги толерантності як чесноти, яка віддзеркалює потребу заперечення нетерпимості у взаємовідносинах церкви й держави, у міжконфесійному спілкуванні тощо. Толерантність є підставою до дій і вчинків осіб з протилежними світоглядними позиціями з метою уникнення антагоністичних конфліктів і можливості реалізовувати свої світоглядні переконання за умови, що це сприятиме спільному благу. Толерантність у католицькому богослов'ї синхронізується з поняттям «свобода совісті» в контексті взаємодії між церквою та державою. Загалом проблема толерантності сьогодні — це проблема міри допустимого в співвідношенні інтересів держави й церкви (віруючих) у межах можливостей демократичного суспільства. Проблема толерантності, як зазначають автори Католицького енциклопедичного словника, це відповідь на запитання, які обмеження держава повинна накладати на особу, щоб гарантувати спільне благо.

Судження Магістеріуму Церкви щодо католицького тлумачення вимог толерантності в світлі Загальної Декларації прав людини (ухваленої Генасамблеєю ООН у 1948 р.), які зафіксовані також у рішеннях Другого Ватиканського собору, зокрема Декларації «Dignitatis Humanae», пройшли тривалий шлях філософсько-богословського дискурсу в минулому й не завершені до сьогодні[2]. Прикладом новітньої богословської рефлексії щодо проблем толерантності стали праці Соціального Вчительства Церкви, зокрема книга кардинала Й. Рацінґера «Віра — Істина — Толерантність», у якій він висловив своє занепокоєння щодо конфлікту між релігіями на рівні духовної культури та запропонував сучасні богословські рефлексії щодо його вирішення: «У

---

[1] Декларація принципів толерантності. ЮНЕСКО; Декларація, Міжнародний документ від 16.11.1995 [Електронний ресурс] — Електрон. дан. — Режим доступу: http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/995_503, вільний. Назва з екрана. — Мова рос.

[2] Див.: Католическая энциклопедия. — Т. IV. Р—Я. — М.: Научная книга, Изд-во Францисканцев, 2011. — С. 1381—1383.

зв'язку з тим, що світ стає все тіснішим, проблема зустрічі релігій і культур є однією з найнагальніших, якою переймаються не лише християнські богослови. Питання взаємної непереносимості культур, миру між релігіями — питання про те, як їм мирно співіснувати та сприяти «вихованню роду людського» в дусі прагнення до миру. Християнська віра особливо стурбована зазначеними проблемами, бо споконвічно, виходячи із самої своєї сутності, повідомляє про те, що володіє абсолютним знанням про істинного Бога та єдиного Спасителя всіх людей і свідчить про Нього»[1].

Таким чином, проблема толерантності в релігійних взаємовідносинах набула неабиякої актуальності наприкінці XX — на початку XXI ст., особливо в ситуації поширення «культури смерті», що порушило умовну рівновагу у взаємовідносинах між релігійними культурами, світоглядними системами сучасного світу. Чимало католицьких філософів-богословів обстоює позицію необхідності залучення принципу толерантності до вирішення проблем міжрелігійного діалогу, екуменічного діалогу, діалогу між релігією і наукою тощо… Декларація «Dignitatis Humanae» виокремила принцип толерантності як конкретний механізм здійснення свободи совісті, що викликало безліч дискусій і суперечливих висновків (лефевристи). Загалом Магістеріум Церкви, підтримуючи право на свободу совісті, свободу релігії, визнав надважливе значення толерантності для організації діалогу Церкви та суспільства. Але водночас наголосив, що діалог, а поряд з ним і принцип толерантності, завжди має свою межу й міру допустимого.

Звертаючись до представників політичної та інтелектуальної еліти в Україні із заохоченням до активності в справі пошанування прав національних і релігійних меншин, Йоан Павло II аргументував, що «політика мудрої толерантності не забариться привернути пошану і симпатії до українського народу, надаючи йому особливе місце в сім'ї європейських народів». У своїй аргументації на користь дотримання принципів толерантності в сучасному міжрелігійному спілкуванні Святий Отець посилався на позицію Г. С. Сковороди, згідно з якою головним завданням стає розуміння сутності людини з метою її визволення «з глухих кутів

[1] *Ратцингер Й.* (*Бенедикт XVI*). Вера — Истина — Толерантность. Христианство и мировые религии / Пер. с нем. (Серия «Диалог»). — М.: Библейско-богослов-ский институт св. апостола Андрея, 2007. — С. 39.

непримиренності та ненависті» (4)[1]. Цінності Святого Письма покликані допомогти українцям будувати «сучасне й толерантне, відкрите й солідарне суспільство, в якому кожна людина зможе зробити свій специфічний вклад у загальне добро, одночасно отримуючи від нього відповідну підтримку для того, щоб у найкращий спосіб розвинути власні дарування» (4)[2]. Останнє адресується насамперед молоді, але не виключає заохочення у виконанні завдань толерантності вірними й людьми доброї волі, «щоб, ідучи слідами тих, хто віддав життя за людські, громадські та релігійні ідеали, вони зуміли зберегти непорушною цю спадщину цивілізації» (4)[3].

Про незавершеність дискусій на означену вище проблематику свідчить те, що тема толерантності аналізується в соціально-етичному вченні Папи Франциска, який в апостольському посланні «Evangelii Gaudium» робить висновки щодо необхідної розбудови суспільного діалогу, заснованого на принципах свободи совісті та толерантності: «Здоровий плюралізм, який справді поважає інших і цінності як такі, не передбачає приватизування релігії, намагань змушувати їх мовчати чи переховуватися в закапелках совісті людини або спроб загнати їх за огорожі храмів, синагог чи мечетей. Це було б, по суті, новою формою дискримінації та авторитаризму. Повага, що належиться меншості агностиків чи невіруючих, не може бути деспотично нав'язана в спосіб, що завдає утиску переконанням більшості віруючих чи нехтує багатством релігійних традицій… Таке нав'язування, радше, живитиме почуття обурення, аніж нестиме толерантність і мир.

…Як віруючі ми відчуваємо, що нам близькі ті люди, які не визнають себе приналежними до жодної релігійної традиції, проте щиро шукають правди, добра і краси, які для нас знаходять найвище вираження і джерело в Бозі. Ми сприймаємо їх як цінних союзників у зусиллях на захист людської гідності в побудові мирного співіснування між народами та збереженні сотвореного світу»[4].

---

[1] «Я прибув, щоб поклонитися святим Вашої історії та разом з вами просити у Бога заступництва для Вашого майбуття» (промова на зустрічі з представниками політики, культури та мистецтва в Маріїнському палаці. — Київ, 23 червня 2001 р.) // Прочанин миру та надії: Книга-альбом. — К.: МБФ «Східно-Європейський екуменічний культурно-просвітницький центр», 2004.

[2] Там само.

[3] Там само.

[4] *Папа Франциск*. Апостольське повчання «Радість Євангелія» : Пер. з італ.: О. Бодак / За ред. о. Тараса Барщевського. — Львів: Свічадо, 2014. — С. 187—189.

Висновки до розділу 4

1. Концепцію культури життя, розроблену Магістеріумом Католицької Церкви, репрезентує соціально-етичне вчення Йоана Павла II (обґрунтоване в засадничій енцикліці «Євангелія життя»), яке адресується насамперед християнам і людям доброї волі. Концепція віддзеркалила нагальну потребу подолання системної кризи сучасної цивілізації («цивілізації смерті») шляхом наповнення соціально-культурного життя моральними цінностями та принципами соціальної практики християнства, що гарантують захист життя й гідності кожної окремо взятої людини від насильства (соціального гріха насильства) у межах захисту прав людини й насамперед права на життя.

2. Культура життя, за Йоаном Павлом II, покликана унеможливити поширення проявів «культури смерті» (війни, тероризму, бідності, голоду, проаборційної культури тощо) і протиставити їм чи не єдину альтернативу — фундаментальні цінності християнської культури (любові до життя, справедливості, істини, свободи, розвитку, суспільного миру, душевного спокою і щастя та ін.) невід'ємно від апробованих історією людства принципів соціальної практики (спільного блага, універсального призначення благ, солідарності, субсидіарності, діалогізму).

3. Християнська любов до кожного людського життя є визначальною серед цінностей культури життя, її змістовні характеристики відбивають бажання християн наслідувати дії та вчинки Ісуса Христа за допомогою спілкування з його містичним тілом — Християнською Церквою, долучаючи до нього таїнства, заповіді з метою відновлення втраченої єдності між Богом і гріховним світом заради життя вічного й безкінечного. Приклад жертовної любові Христа до всіх людей покликаний уможливити істинну любов вірних до Бога та ближніх.

4. Сутнісні характеристики християнської любові до ближнього репрезентовані в енциклікці «Evangelium Vitae»в розділі «Від кожної людини вимагатиму [за] життя людини (Бут. 9, 5): Повага і любов до кожного людського життя». З біблійної істини про святість життя випливає засада його недоторканності, вписана в душу людини та її сумління. Вимога недоторканності людського життя звучить серед «Десятьох заповідей» Синайського завіту. Вона забороняє передовсім убивства: «не вбиватимеш» (Вих. 20, 13). Вимога недоторканності людського життя, що зафіксована в Новому Завіті, стала прикладом здійснення вимоги поважати недоторканність людського життя й особистісної цілісності; її

кульмінаційним пунктом стає заповідь відповідальності за ближнього як за самого себе: «Люби ближнього твого, як себе самого» (Мт. 22, 39).

5. У взаємовідносинах між людьми християнська любов є проявом дії Святого Духа, що знаходить свою відповідність у справах милосердя та соціальному служінні ближньому. Катехизм Католицької Церкви наголошує, що результатами християнської любові є радість, мир і милосердя та прощення; милосердна любов вимагає доброчинності й братньої настанови; вона є доброзичливою; викликає взаємність; залишається безкорисливою та щедрою; вона є дружбою й співпричастям. Найвищий прояв милосердної любові — це звільнення від егоїстичного самолюбства, самопожертва заради ближнього, на яку вірні йдуть за прикладом Ісуса Христа.

6. Не менш важливою цінністю культури життя, яку пропагує Йоан Павло II, стає цінність справедливості як духовно-ціннісне підґрунтя істинних соціально-економічних і соціально-політичних відносин сучасного світу. Наголошуючи на соціально-етичному змісті поняття «справедливість», Святий Отець виокремлює бажані й необхідні соціально-економічні критерії, досягнення яких дасть змогу громадам і кожній окремо взятій особі отримати все те, що їм належить відповідно до їхньої природи та покликання. Справедливість пов'язана з принципом спільного блага й виконанням світської влади зобов'язань перед своїми співгромадянами. У тлумаченні поняття «справедливість» Соціальне Вчительство Церкви робить акцент на необхідності активної позиції віруючої людини щодо утвердження добра (Бога, життя) як соціально-етичного імперативу, який орієнтує боротися за людське життя, заперечуючи прояви насильства (гріха, зла, хаосу, неприродної смерті тощо).

7. Повага до людини як особи передбачає повагу до природних прав людини, які випливають з її гідності як творіння Божого. Природні права окремо взятої людини мають пріоритет перед суспільством і державою. Саме на визнанні природних прав має ґрунтуватися законність будь-якої влади (порушуючи чи відмовляючись визнати природні права людини в позитивному законодавстві, суспільство знищує свою власну моральну законність). Коли державна влада зневажає окремих осіб, відчужує себе від населення, вирішує всі об'єктивно існуючі протиріччя за допомогою сили (соціального насильства) з метою забезпечення недоторканності державних інтересів, Церква здійснює справедливість, стаючи на бік принижених, нужденних, тих, чиї права зневажають. Магісте-

ріум Католицької Церкви проповідує християнам, а також поширює серед людей доброї волі істину про недоторканність права на життя особи для того, щоб духовно озброїти їх у боротьбі із гріхом насильства. Здійснення цінності справедливості — це обов'язок Церкви захищати життя кожної окремо взятої людини на Землі, життя всіх знедолених, бідних, нужденних від насильницької смерті, війни, тероризму, голоду, холоду, хвороб тощо.

8. Цінністю культури життя Йоан Павло II уважав цінність істини, згідно з якою абсолютною істиною є Бог. Пізнати істину можна лише за допомогою Божої благодаті, яку люди досягають життям праведним і гідним, а також молитвою. Реалізація Божої істини в людському співтоваристві стає гарантією недоторканності життя людини та гідності особи. Позаяк істину особа отримує завдяки вірі та розуму, бо саме Бог «прищепив людському серцю» прагнення до пізнання істини, людина, яка пізнає і любить Бога, може осягнути всю повноту істини про себе. Таким чином, людське буття наповнюється добром — цінністю людського життя — лише в тому випадку, коли в його основі лежать християнська любов до життя та Божа істина, коли воно керується справедливістю, яка передбачає дотримання прав людини, здійснення відповідних обов'язків щодо Бога, власного життя та життя своїх ближніх.

9. Визначальною цінністю культури життя, яка віддзеркалює найсуттєвішу характеристику людини в її Богоподібності (визначає гідність кожної особи), є цінність свободи. Для віруючої людини свобода, слугуючи справедливості та істині, стає тим механізмом, який забезпечує індивідуальний розвиток особи до правди життя та доброти. Свобода сягає своєї досконалості, коли спрямовує людські дії та вчинки до вічного й безкінечного Бога. Доти, поки свобода не ґрунтуватиметься на благості Бога, житті (сприятиме вибору Бога, життя), існуватиме драматизм вибору між добром і злом, життям і смертю, буттям або небуттям. Людина не здійснює автоматичний вибір свободи на користь добра (життя), їй заважає гріх (насамперед соціальний гріх), який відчужує людину від Бога, а отже, від інших людей. Ті чи ті форми соціального гріха загрожують істинній свободі й створюють сприятливі умови для різних форм відчуження в сферах економіки, політики, права, культури тощо. Нехтуючи істинною свободою, людина обирає соціальне насильство та несправедливість, що унеможливлює істинні взаємозв'язки з Богом та з іншими людьми. Ось чому здійснення свободи потребує особистої відповідальності людини за вибір небуття (зла) і навпаки, підтримки за

вибір Абсолюту, буття, добра, життя. Таким чином, вибір Бога, життя означає: що більше добра існує в світі, то більше свободи отримує людина як особа.

10. Динаміка соціальних (економічних, політичних, культурних) процесів сучасної цивілізації віддзеркалюється змістом поняття «соціальний розвиток». Обґрунтовуючи змістовні характеристики цього поняття, Йоан Павло II наголошував на тому, що особа, усвідомлюючи любов Бога до себе, бореться за власне життя, особисту гідність (права людини) у суперечливих суспільних відносинах і водночас акцентує увагу не тільки на власних інтересах, а й враховує інтереси інших людей, формує у такий спосіб правдивий комунікативний простір. Соціальна діяльність людини, наповнена зразками істинного спілкування, любов'ю, справедливістю, свободою та іншими цінностями, дає можливість змінювати зміст і скерованість суспільних взаємовідносин і трансформувати соціальні структури (на користь соціокультурного прогресу).

В енцикліці «Sollicitudo Rei Socialis» Йоан Павло II попередив людське співтовариство про існування нових загроз соціальному життю та гідності людини, актуалізував завдання побудови нового суспільного устрою, ураховуючи потреби всебічного розвитку людини як особи. Святий Отець запропонував сконцентрувати увагу на двох актуальних проблемах соціокультурного розвитку: по-перше, проблемі відсутності показників прогресивного розвитку в країнах третього світу та, по-друге, проблемі значення й захисту людської гідності. Енцикліка «Sollicitudo Rei Socialis» окреслила особливості соціального розвитку, акцентуючи на тому, що, на відміну від економічного розвитку, соціокультурний (духовний) розвиток сприяє реалізації сутності людського життя.

З нагоди сторіччя першої соціальної енцикліки Йоан Павло II оприлюднив енцикліку «Centesimus Annus», опублікування якої збігалося в часі з процесом розпаду СРСР і самознищенням комуністичної ідеології. В енцикліці наголошується на необхідності врахування нових аспектів (проблем) розвитку людського співтовариства. По-перше, слід узяти до уваги історичний досвід минулого, у якому віддзеркалені апробовані принципи розвитку соціального життя. По-друге, по-новому поглянути на світ і його проблеми. По-третє, спланувати майбутнє через подолання багатьох невирішених проблем, хибних відповідей і примарних обіцянок сьогодення.

«Centesimus Annus» радила поширювати соціальне вчення через виховання віруючих і підтримку Церквою людей доброї волі

разом із здійсненням своєї ключової місії — «нової євангелізації» світу, яка враховує специфіку культур окремих націй і народностей, що формують свою внутрішню та зовнішню політику з огляду на християнські соціально-етичні цінності. Позаяк Магістеріум не претендує на безпосередню участь у вирішенні суспільно значущих проблем розвитку суспільства, Церква намагається бути присутньою в цьому процесі лише через надання рекомендацій. Наповнення соціальної практики цінностями й принципами культури життя обґрунтовується таким: по-перше, необхідно всіма можливими способами захищати людське життя і гідність особи, по-друге, творчий потенціал монотеїстичних релігій у розвитку та утвердженні гідного людини соціального життя дає змогу залучати всіх віруючих і людей доброї волі до цього процесу.

Кожне покоління потребує власного прочитання соціальних енциклік Магістеріуму Католицької Церкви, щоб отримати відповіді на питання розвитку соціального життя в контексті подолання кризових явищ сучасної цивілізації (подолання «культури смерті» та утвердження культури життя). Адекватне розуміння проблем соціокультурного розвитку сприяє формуванню мотиваційної складової діяльності людського співтовариства, дій і вчинків окремо взятої особи невід'ємно від її богоподібної сутності. Концепція соціокультурного розвитку, запропонована Соціальним Вчительством Католицької Церкви, слугує основою не тільки теоретичного пояснення людського буття, а й виступає конкретним імперативом дій і вчинків християн, який скеровує розвиток людського співтовариства в бік прогресу та нового християнського гуманізму.

11. Показником культури життя стає набуття віруючою людиною душевного спокою як результату утвердження в її особистому житті праведності. Відомо, що до сьогодні через неправильне користування свободою людина перебуває на боці гріха й через це отримує драматичні переживання свого неправедного життя, неспокій душі, відчуття марноти життя, страхи й втрату сенсу життя, а загалом — відчуття нещастя. Неспокій душі (через панування соціального гріха) не є вічним і незмінним атрибутом людського життя. За допомогою віри, праведності й покаяння особа долає соціальний гріх, а отже, у людському співтоваристві з'являються передумови створення якісно нового способу життя, в якому неспокій перетворюється на спокій (прообраз спокою та відпочинку — майбутнє Царство Небесне). Людське життя не виключає, а навпаки, містить періоди спокою душі й гармонії,

настання яких залежить від використання внутрішньої свободи (особа сама обирає гріховний або праведний спосіб життя). Спокій душі — це не тільки присутність Бога, відтворення Його дій і вчинків у людському співжитті, а й водночас набуття особою істинної свободи (праведності) через виконання обов'язків перед Богом, собою та іншими людьми. Спокій душі для християн — це відчуття щастя, свята, але свята не вічного (самозаспокоєння без страждання або через відсутність виснажливої праці), це лише фрагмент усезагального щастя, яке вповні здійсниться в «цивілізації любові».

12. У контексті фундаментальних цінностей християнства поняття щастя як отримання повного задоволення від життя ототожнюється зі станом блаженства. Розкриття змісту категорії «щастя» відбувається за допомогою таких субординованих понять, як «спокій», «радість», «благословення», «праведність», «спасіння» тощо. Загалом поняття «щастя» в сучасному християнському богослов'ї використовують для позначення такого стану людського буття, який є бажаним і цінним сам по собі, а не є засобом для чого-небудь іншого. Безперечно, ідеалом щастя в Святому Письмі є образ Ісуса Христа, який уособлює поняття блаженності, тобто стан людини, яка виконує волевиявлення Бога. З огляду на це, щастя є дарунком Бога, а не тільки виключно результатом дій і вчинків людини. Блаженство неможливе без Бога, без любові до інших людей і до життя загалом. Щастя є предметом земного буття, хоча й не до кінця завершеним.

Обіцяне Богом блаженство ставить християн перед необхідністю постійного морального вибору, воно закликає очистити серце від злих схильностей (структури гріха), шукати любов до Бога та інших людей понад усе, воно вчить, що справжнє щастя — це не багатство або добробут, не людська слава, ні жодна людська справа, якою корисною б вона не була, чи то наука, чи техніка, чи мистецтво, ні жодне творіння, лише Бог один, що є джерелом всякого добра й любові. Новоєвангельські заповіді блаженства поряд з Декалогом, Нагірною проповіддю та апостольською катехизою описують шляхи, які ведуть до істинного щастя в «цивілізації любові».

13. Принципи соціальної практики, апробовані новітньою історією та рекомендовані Соціальним Вчительством Церкви, що сприяють подоланню регресивної стадії розвитку суспільного життя та гарантують прогрес розвитку сучасної цивілізації. Назвемо ці принципи.

А. Принцип спільного блага як сукупність таких умов соціального життя, що дають змогу як суспільству, так і окремим його членам досягнути повніше та швидше власного удосконалення. Згідно з Катехизмом Католицької Церкви, спільне благо складається з трьох елементів: поваги до особистості, що нерозривно пов'язана з дотриманням фундаментальних прав людини; соціальний добробут і розвиток суспільства; мир і безпека в людському співтоваристві. Загалом принцип спільного блага ставить людину на центральне місце, а розподіл матеріальних благ підпорядковує меті, щоб кожна людина мала гідне життя. Спільне благо набуває своєї довершеності у найвищому добрі, яким є Бог, саме в Ньому та через Нього реалізуються вищі цінності християнської культури, до яких належать справедливість, істина, свобода і щастя.

Б. Принцип універсального призначення благ означає, що блага, якими володіє людство, згідно із соціальним вченням Церкви, належать не окремим людям, а всім (як віруючим, так і невіруючим), і метою кожної окремо взятої людини повинно бути не одноосібне накопичення та споживання, а відповідальне володіння, тобто таке, яке не виключає солідарності й можливості надання благ тим, хто їх нагально потребує. Універсальне призначення благ не дає права на самовільне привласнення того, що належить іншим, тобто крадіжку. Одним з найвищих даних Господом благ є людське життя, яке варте того, щоб боротися й захищати його як вищу Богоданну цінність. Жертвуючи собою за прикладом Ісуса Христа, слід показувати цінність життя як універсального блага через любов до Бога та ближнього.

В. Принцип солідарності бере початок у соціальній природі людини. Цим принципом може керуватися кожна людина незалежно від релігійної приналежності. Він стає джерелом людської совісті. Соціальне Вчительство наголошує, що цей принцип є результатом вимоги християнського братерства. Християни, віруючі як члени однієї церкви повинні бути солідарні між собою як одновірці, а також бути солідарними з людьми доброї волі. Соціальні відносини відтворюватимуть людяність тією мірою, якою поряд із цінністю справедливості буде привноситися вимога солідарної любові, що милує або милосердно підтримує інших людей в їхньому стражданні через християнську любов.

Що більше несправедливим є соціальний устрій, то більше соціальне розшарування людей і потреба в солідарності. Останнє знаходить своє відображення у вимозі справедливого розподілу матеріальних благ. Але водночас солідарність не обмежується

лише матеріальними умовами існування людини. Церква наголошує на необхідності утвердження солідарності у взаємній відповідальності й моральній підтримці. Дія солідарності ефективна насамперед у взаємній підтримці через духовні цінності. Солідарність у суспільстві стає частиною того світла Ісуса Христа, який розсіює морок зла та байдужості, темряву егоїзму й користолюбства, що протистоїть соціальному гріху та недосконалості суспільства.

Г. Принцип субсидіарності уможливлює такі взаємовідносини в соціальному житті, коли спільнота вищого порядку не втручається у внутрішнє життя спільноти нижчого порядку, перебираючи належні тій функції; але заради спільного добра вона надає їй у разі потреби підтримку й допомагає узгоджувати її діяльність з іншими структурами. Принцип субсидіарності скерований на утвердження спільного блага. Поширення і застосування принципу субсидіарності протистоїть небезпеці «одержавлення» суспільства та гірших проявів колективізму, суперечить абсолютизації влади, обмежує бюрократизацію державних і суспільних структур і забезпечує права та свободи громадян.

Ґ. Принцип діалогізму у соціально-етичному вченні Церкви конкретизується поняттям діалогу. Магістеріум Католицької Церкви, Папська Рада з міжрелігійного діалогу подає діалог як форму зустрічі та взаємопорозуміння між людьми, групами й громадами, що здійснюється в дусі щирості і поваги до іншої людини як особи й має на меті поглиблене пізнання істини або прагнення зробити спілкування між людьми адекватним і відповідним до гідності людини. Здійснення принципу діалогізму в міжрелігійних відносинах не є організацією діалогу взагалі, а є організацією діалогу з конкретною релігією або світоглядною системою (міжрелігійний діалог, екуменічний діалог, діалог між релігією та наукою тощо). Здійснення принципу діалогізму має на меті взаємне збагачення духовно світоглядних систем сторін діалогу, що не виключає, а навпаки, передбачає євангельську місію Церкви (принцип діалогізму не допускає штучного синкретизму, еклектизму, нігілізму). Принцип діалогізму конкретизується поняттям свободи совісті, віротерпимості й толерантності. Міжрелігійний діалог повинен збагачувати кожного, він не призводить ні до відречення від власних світоглядних орієнтирів, ні до неприродного іренізму, ні до штучного зближення, а лише до сприйняття істин взаємного свідчення для спільного поступу.

Розділ 5

Проблемне поле становлення та розвитку культури життя в сучасній цивілізації

Людство увійшло в третє тисячоліття і на горизонті зарисовуються нові обрії. Відбувається процес глобалізації розвитку, позначений швидкими й радикальними перемінами. Кожний покликаний до того, щоб з відвагою і довірою внести свій вклад. Католицька Церква є поруч із кожною людиною доброї волі, щоб підтримати зусилля, спрямовані на служіння добру.

А я, зі свого боку, буду продовжувати молитися, щоб Господь оберігав вас, ваші родини, ваші наміри, як також сподівання всього українського народу, благаючи для нього повноти благодатей Всевишнього Бога.

З промови Йоана Павла II на зустрічі з представниками політики, культури та мистецтва в Маріїнському палаці, Київ, 23.06.2001 р.

5.1. Проблеми сім'ї в утвердженні культури життя

Розвиток людського життя гарантують умови вдосконалення сімейних відносин, утвердження правдивої сім'ї, у якій людське життя вітають, плекають, підтримують, захищають у разі небезпеки. Ось чому дослідження Магістеріуму Церкви сутнісних характеристик сім'ї (інституту шлюбу, культури сексуальних стосунків тощо) відповідає потребам суспільства як у теоретичному осмисленні, так і практичному оволодінні «кризою людського життя», оптимізації функціонування інституту сім'ї з огляду на вимоги культури життя.

Відомо, що світські філософія й гуманітарно скеровані науки послуговуються поняттям «сім'я» для позначення таких відносин між чоловіком і жінкою, які ґрунтуються на шлюбі, відносин, сповнених спільною господарсько-побутовою діяльністю та взаємною відповідальністю; сім'ю вважають первинною інституціалізованою формою спільного життя людей («ланка суспільства»).

Виникнення та розвиток класичної форми сім'ї філософи пов'язують із забезпеченням потреби людського щастя й благополуччя особи та здійсненням нею головного завдання — «відтворення життя, соціалізацію індивіда, забезпечення органічного зв'язку особи із суспільством»[1]. Становлення інституту сім'ї (її суспільно-культурних типів) відбувалося впродовж тривалого історичного періоду, але сталим залишається виконання нею соціальних функцій, серед яких визначальними є прокреативна, господарсько-побутова та виховна.

У своїх соціокультурних дослідженнях Соціальне Вчительство бере до уваги світське визначення поняття «сім'я», але водночас конкретизує його у власний спосіб. Християнські теологи послуговуються поняттям «сім'я» для позначення такого типу взаємовідносин між людьми, які, ґрунтуючись на «кровних і шлюбних зв'язках і становлять подружню пару, доповнюються дітьми, а також, можливо, й іншими особами, які мешкають під одним дахом і пов'язані між собою спільним побутом, відносинами взаємодопомоги та високим рівнем взаємної відповідальності»[2]. У такому значенні головними завданнями сім'ї повинні стати відтворення людського життя, народження та виховання дітей, піклування за життя всіх членів сім'ї тощо. На здійсненні цих завдань неодноразово наголошував Йоан Павло II (особливо в енцикліках «Centesimus Annus» та «Evangelium Vitae»). Святий Отець повчав, що християнська сім'я є «істинним святилищем життя, …місцем, де життя, Дар Бога, приймається і захищається від численних небезпек, що на нього чигають, і може розвиватися згідно з вимогами істинного людського розвою. Тому родина відіграє вирішальну і незамінну роль у витворенні культури життя»[3]. Вирішення поставлених завдань залежить від соціально-економічних умов розвитку людського життя, змісту фундаментальних цінностей і принципів культури, які відповідають апробованим людською практикою традиціям Святого Письма. Останнє налаштовує християн сприймати сім'ю як результат Бо-

---

[1] *Лаптенок С. Д.* Семья // Всемирная энциклопедия: Философия / Главн. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов. — М.: АСТ; Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001. — С. 914.

[2] *Горелов А.* Семья // Католическая энциклопедия. — Т. IV. Р—Я. — М.: Научная книга, Изд-во Францисканцев, 2011. — С. 666.

[3] *Йоан Павло II.* Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. докт. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 133—134.

жого волевиявлення, а дотримання Божих Заповідей має гарантувати цілісність сім'ї та зберегти нерозривність шлюбу, унеможливити зраду в подружньому житті, закладаючи норми дій і вчинків подружжя тощо. Дітей, народжених у законному й визнаному Церквою шлюбі, християни вважають знаком Божого благословення (Бут. 1, 28; Пс. 127, 3; 128, 3—4).

Святе Письмо здавна використовує образ сім'ї як ілюстрацію взаємовідносин між Богом і людьми. Новий Завіт указує на рівність між чоловіком і жінкою в їхній єдності (Гал. 3, 28). Взаємостосунки між членами християнської сім'ї в основі мають любов і покору один одному (зразком яких слугують взаємовідносини Христа і Церкви) (Пт. 3, 1—7; Еф. 5, 21; Кол. 3, 18—20). Католицька Церква обстоює позицію, згідно з якою в організації сімейних відносин визначальними мають стати Заповіді Божі, на відміну від світських моральних настанов, за яких може відбуватися поширення секуляризованої культури, що може унеможливити подальший розвиток сім'ї.

Починаючи із Середньовіччя, Церква намагається захищати цілісність і святість сім'ї, гарантувати рівність чоловіка й жінки перед Богом; засуджує подружню зраду; забороняє аборти тощо. У Новий час були критично переосмислені хибні аргументи щодо залежного від чоловіка статусу жінки (проблема рівноправ'я чоловіка і жінки)[1]. На початку XX ст. було поставлене завдання допомоги сім'ям як з боку держави, так і з боку Церкви. Свідченням останнього стали документи Магістеріуму Церкви, спрямовані на підтримку сім'ї в сучасних умовах, наприклад, енцикліка папи Пія XI «Divine Illius Magistri» («Божественного Сього Вчителя», 31.12.1929 р.), яка була повністю присвячена проблемам християнської сім'ї та завданням релігійного виховання[2]. Другий Ватиканський Собор убачав у християнській сім'ї прообраз «домашньої церкви», у межах якої батьки своїм прикладом мають стати для дітей першими наставниками в житті, гарантувати духовний розвиток кожного з них: «У цій немов домашній Церкві, батьки для своїх дітей словом і прикладом є першими проповідниками віри, треба, щоб плекали вони в кожній

---

[1] Див.: *Присухін С. І.* Проблема рівноправ'я чоловіків і жінок у неотомістській рефлексії // Юридична наука. — 2011. — № 6. — С. 188—194.

[2] *Pius XI.* Divini Illius Magistri. Encyclical of Pope Pius XI on christian education to the patriarchs, primates, archbishops, bishops, and other ordinaries in peace and communion with the Apostolic See and to all the faithful of the catholic world. [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/-documents/hf_p-xi_enc_31121929_divini-illius-magistri_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

дитині її властиве покликання, а для священного мали окреме старання»[1].

Серед проблем, які потребують постійного контролю з боку суспільства, Пастирська Конституція «Gaudium et Spes» виокремила необхідність захисту гідності сім'ї (розділ I частини II «Про достойність подружжя і сім'ї»). Документ аргументував, що від стану справ у сім'ї залежить подальший розвиток людини як особи й суспільства загалом; і водночас називав ті виклики, які загрожують її розвитку. Особливо небезпечними є ті, які принижують гідність і цілісність сім'ї «многоженством, розводовою пошестю, так званою вільною любов'ю та іншими пороками; а крім того, подружня любов буває часто заплямована самолюбством, нахилом до розкошування та осудними протиприродними практиками»[2]. Крім того, «Gaudium et Spes» озвучила потребу подолання зазначених небезпек через поширення християнської культури, спільну молитву, у якій члени сім'ї «легше знайдуть шлях до чоловіколюб'я, спасіння і святості»[3]. Документ виокремив значення та роль сім'ї у спілкуванні з Богом, що знову ж таки, на думку Церкви, удосконалює духовні підвалини розвитку людського суспільства загалом. «А подруги, прикрашені гідністю і призванням батьківства і материнства, виповнятимуть пильно обов'язок виховання, передовсім релігійного, який їм в першу чергу прислуговує»[4]. У такий спосіб у сім'ї формується правдивий характер взаємовідносин, який обґрунтовується християнською любов'ю, конструктивною роллю та значенням дітей для сім'ї, святом їх народження та усвідомленим вихованням, взаємною відповідальністю чоловіка й жінки, співвідношенням подружнього життя та подружньої любові.

Пастирська Конституція «Gaudium et Spes» також наголошує на позитивній оцінці ролі й значенні подружньої любові, позаяк «справжня подружня любов і більше цінуватиметься, і створиться про неї здорова публічна опінія, якщо християнські подруги визначатимуться в цій любові свідченням вірності і згоди та й дбайливістю про виховання дітей і братимуть участь у необхідним культурнім, психологічнім і соціальнім оновленні подружжя і

---

[1] Догматична Конституція про Церкву «Світло народів — Lumen gentium» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 90.

[2] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 556.

[3] Там само. — С. 558.

[4] Там само.

сім'ї»[1]. Подружня любов, як зазначає архієпископ Бургоса Ф. Хиль Ельїн, надихає та оживляє сімейне життя. «Любов подружжя і батьків у християнській сім'ї є життєвим першопринципом, який укріплює і одухотворює все полотно подружніх і сімейних відносин»[2]. Тому саме подружня любов уважається джерелом розвитку християнської сім'ї й водночас надихає членів сім'ї жити відчуттям радості й присутності в їх взаємовідносинах Святого Духу.

У декларації Другого Ватиканського Собору про виховання «Gravitissimum Educationi» («Вагомість виховання», 28.10.1965 р.) підкреслюється, що головними вихователями дитини є батьки. Громадянське суспільство захищає права та обов'язки батьків (згідно з принципом субсидіарності громадянське суспільство бере на себе відповідальність за її недостатнього рівня (відсутності ініціативи батьків або суспільства загалом), але з обов'язковим урахуванням інтересів батьків): «Всім людям кожного роду, стану, віку, з-за їх людської гідності прислуговує невід'ємне право на виховання, що відповідало б властивій меті, пристосоване до власних природних дарувань, до різниць статі, культури та батьківських традицій, але рівночасне відкрите для братнього спілкування з іншими народами, для плекання справжнього миру і єдності на землі»[3].

З огляду на зазначене, богослов Х. Л. Г. Гарсія додає, що чи не найважливішу роль у сфері виховання дітей відіграє субсидіарність: «Право і обов'язок виховувати дітей покладені на батьків, причому самою природою, а не владою… до компетенції держави належать необхідна і схвальна робота: допомагати, стимулювати, доповнювати. Держава не повинна повністю привласнити собі право і обов'язки батьків… Батьки в силу цього статусу є найперші й головні вихователі дітей»[4]. Ось чому, згідно з принципом субсидіарності, держава разом із суспільством повинна поважати та зміцнювати пріоритети сім'ї, опікуючись також вихованням людини як цілісної особи. Одним з емпіричних показників того, наскільки правильно розроблені виховна політика й

---

[1] Там само. — С. 560.

[2] *Хиль Эльин Ф.* Супружеская любовь // Лексикон. Дискуссионные темы и неоднозначные термины в сфере семьи, жизни и этики. — М.: Изд-во Францисканцев, 2009. — С. 902.

[3] Декларація про християнське виховання «Вагомість виховання — Gravitissimum Educationi» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 289.

[4] *Хосе Луис Гутьеррес Гарсия*. Семья и принцип субсидиарности // Лексикон. Дискуссионные темы и неоднозначные термины в сфере семьи, жизни и этики. — М.: Изд-во Францисканцев, 2009. — С. 829.

законодавство держави, стає «дотримання або порушення початкового, незамінного і незаперечного права батьків на виховання власних дітей»[1].

В енцикліці «Humanae Vitae» («Життя людини», 25.07.1968 р.) Папа Павло VI актуалізував розгляд проблем християнської сім'ї та шлюбу в сучасних умовах. Він озвучив нові аргументи щодо відповідальності Церкви та віруючих за стан справ у християнській сім'ї (у питаннях її планування й недопущення використання протизаплідних засобів). «Humanae Vitae» виокремила питання соціального статусу сім'ї, зазначивши, що розвиток суспільства залежить від сім'ї як Богом освяченого союзу (подружжя) чоловіка й жінки, які приймають одне одного в одиничності та неповторності, союзі, покликаному продовжити в світі людське життя[2]. Розмірковуючи над вирішенням проблем сім'ї як «домашньої церкви», Папа Павло VI зазначав, що така сім'я сприяє реалізації цінностей християнства, здійсненню євангелізаційної місії щодо інших сімей, а також вирішенню завдань істинного спілкування між людьми — «бути будівничими єдності» (71)[3]. Згодом, у 1973 р., Павло VI заснував Папський комітет у справах сім'ї, який у 1981 р. був перетворений Йоаном Павлом II на Папську Раду у справах сім'ї.

Революційного значення у вирішенні проблем сучасної сім'ї набули філософсько-богословські рефлексії Йоана Павла II. У своїх ранніх працях (п'єса «Перед лавкою ювеліра», трактат «Любов і відповідальність», обидві 1960 р.) Кароль Войтила закликав подружжя до самовідданості в шлюбі й тлумачив християнську любов як зразок подружнього спілкування в любові (любові, що об'єднує Особи Триєдиного Бога). Згодом проповіді цінності міцності шлюбу та аргументації щодо визначального значення християнської сім'ї в подоланні кризи сучасної цивілізації було при-

---

[1] *Хосе Луис Гутьеррес Гарсия*. Семья и принцип субсидиарности // Лексикон. Дискуссионные темы и неоднозначные термины в сфере семьи, жизни и этики. — М.: Изд-во Францисканцев, 2009. — С. 829.

[2] *Paul VI.* Encyclical Letter Humanae Vitae of the Supreme Pontiff Paul VI to his venerable brothers the patriarchs, archbishops, bishops and other local ordinaries in peace and communion with the Apostolic See, to the clergy and faithful of the whole catholic world, and to all men of good will, on the regulation of birth [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_-enc_25071968_humanae-vitae_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[3] *Paul VI.* Evangelii Nuntiandi. Apostolic Exhortation of His Holiness Pope Paul VI to the episcopate, to the clergy and to all the faithful of the entire world [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_-exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

свячено П'яту чергову Генеральну Асамблею Синоду Єпископів (26.09—25.10.1980 р.) під проводом Йоана Павла II, яка проходила під назвою «The Role of the Christian Family in the Modern World» («Роль християнської сім'ї у сучасному світі»). Висновки Синоду потім були використані Святим Отцем в Апостольському зверненні «Familiaris Consortio» («Сімейне співжиття», 22.11.1981 р.)[1] і закріплені в документі «Хартії прав сім'ї»[2], надрукованому 22.10.1983 р. Завдання, які покладаються на християнську сім'ю, були розглянуті в багатьох інших документах Святого Престолу, наприклад, енцикліках «Laborem Exercens», «Sollicitudo Rei Socialis», «Centesimus Annus», «Evangelium Vitae», апостольських посланнях «Mulieris Dignitatem», «Christifideles Laici», спеціальному посланні сім'ям з нагоди Міжнародного року сім'ї «Gratissimam Sane» («Сприятливу [можливість]», 02.02.1994 р.) та ін. Узагальненою ідеєю цих документів стала та, що Бог, створивши людину, створив водночас і сім'ю, ось чому потреби та інтереси сім'ї вищі за проблеми та інтереси інших соціальних інституцій. Стратегію і тактику підтримки християнської сім'ї з урахуванням потреби подолання кризи людського життя було закладено Святим Отцем у Посланні сім'ям з нагоди Міжнародного року сім'ї[3] «Gratissimam Sane»[4]. Значущість цих документів полягала в тому, що подолання кризи людського життя пов'язане: по-перше, з виокремленням таких соціокультурних умов, за яких можна досягти «цивілізації любові», по-друге, з позитивною роллю та значенням християнської сім'ї та шлюбу загалом. Як уважав Йоан Павло II, кращі зразки моральних характеристик сім'ї та шлюбу демонструють відповідальність за дотримання принципу спільного блага всіма учасниками сімейних взаємовідносин. Цим спільним благом є «людина, цінність її особистості, яка є мірою гідності людини»[5].

---

[1] *Йоан Павло II*. Апостольське Післясинодальне повчання Вселенського Архієрея Йоана Павла II «Сімейне співжиття — Familiaris Consortio». — Львів: Місіонер, 2008. — 120 с.

[2] Charter of the rights of the family. Presented by the Holy See to all persons, institutions and authorities concerned with the mission of the family in today's world. October 22, 1983 world [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу:http://www.vatican.va/-roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_19831022_family-rights_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[3] Генеральна Асамблея ООН у 1989 р. визначила 1994 рік Міжнародним роком сім'ї. А вже 20.09.1993 р. ООН запровадила Міжнародний день сім'ї, який щорічно відзначають 15 травня.

[4] *Иоанн Павел II*. Послание семьям (Gratissimam Sane) Его Святейшества Папы Римского Иоанна Павла II по случаю Года Семьи 1994. — М.: Изд-во Францисканцев, 2010. — 102 с.

[5] Там само. — С. 34.

У процесі розвитку сучасної цивілізації сім'я як одна з найважливіших форм людського співжиття продовжує нести відповідальність за виникнення, розвиток і захист життя, понад те, ця відповідальність набула імперативних (обов'язкових) форм. «Gaudium et Spes» аргументувала положення (у другій частині Конституції «Про деякі наполегливіші проблеми», розділ 1 «Про достойність подружжя і сім'ї») про потребу підтримки Церквою та державою сім'ї в реалізації зазначених завдань, а їх безпосереднє виконання залежатиме від подружжя (конкретних осіб)[1]. Конституція підкреслила, що подружнє життя як основа сімейних відносин — це «постійна самовіддача, це дарунок, який особливим чином співвідноситься саме з тим моментом, коли подружжя, яке віддається одне одному в любові, стає «однією плоттю» (Бут. 2, 24)»[2]. Ключовим у цьому разі стає поняття «самовіддача».

Поняття «самовіддачі» в теології сім'ї віддзеркалює такі взаємовідносини, за яких чоловік і жінка несуть спільну та рівну відповідальність за той дар, який вони отримали в момент здійснення сакрального союзу. Самовіддача перетворюється на «логіку повної взаємовіддачі однієї людини заради іншої», яка підтверджує потенційну готовність подружжя стати батьками в межах сім'ї, що невід'ємне від мети народження дітей і водночас означає істинну людську взаємодію — любов до життя[3]. Йоан Павло II пояснював, що «йдеться тут про любов до самого Бога, співпрацівниками і в певнім сенсі представниками якого є батьки, коли вони передають життя і виховують його у згоді з Його батьківським задумом. Ця любов — безкорисливий дар приймання і віддавання: у родині кожний дістає визнання, захист і шану, бо є людиною, і чим більшої потребує допомоги, тим чуйнішою і турботливішою оточується опікою»[4]. Християнська сім'я покликана реалізовувати поставлене Церквою завдання — продовжити розвиток людського життя та скеровувати його поступ відповідно до вимог Євангелія життя.

---

[1] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 555—565.

[2] *Иоанн Павел II.* Послание семьям (Gratissimam Sane) Его Святейшества Папы Римского Иоанна Павла II по случаю Года Семьи 1994. — М.: Изд-во Францисканцев, 2010. — С. 37.

[3] Там само. — С. 38.

[4] *Йоан Павло II.* Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 133.

Роздуми Магістеріуму Церкви про сучасну сім'ю торкаються необхідності подолання існуючих у ній суперечностей на шляху до розбудови культури життя («цивілізації любові»). Тому в межах цього монографічного дослідження є всі підстави розглянути це питання докладніше. Відомо, що становлення й розвиток «цивілізації любові» католицькі теологи досліджують невід'ємно від виникнення і розвитку культури загалом і насамперед традицій сім'ї як «домашньої церкви». Ось чому «домашня церква», на думку Святого Отця, має відіграти велику роль у проповідуванні, прославлянні та служінні Євангелії життя[1].

Як свідчить Катехизм Католицької Церкви, «домашня церква» є першою школою християнського життя. Саме тут люди навчаються «витривалості, радості праці, братерської любові, великодушного багаторазового прощення, а особливо — почитання Бога молитвою і жертвою власного життя»[2]. В умовах кризи людського життя чимало людей живе за межами сім'ї, почасти через бідність та інші причини. Катехизм містить заклик відкрити двері «домашньої церкви» перед самотніми людьми й понад те, дати шанс жити в великій сім'ї, якою і є Церква[3].

Соціальне Вчительство подає поняття «цивілізація любові» як еквівалент поняття «культура любові». У такому сенсі ідеал християнської культури в своїх змістовних характеристиках збігається з «культурою любові» (культурою життя) та узагальненим поняттям «цивілізація любові». На думку Йоана Павла II, формування «культури любові», а водночас здійснення «цивілізації любові» відбуваються в християнських сім'ях: «Якщо сім'я — це перший «шлях церкви», то необхідно додати, що шляхом церкви в сучасному світі також є цивілізація любові, і Церква закликає на цей шлях всі сім'ї, всі національні і міжнародні співтовариства — в ім'я сім'ї і послуговуючись можливостями сім'ї»[4]. Святий Отець дійшов висновку, що становлення та розвиток правдивої сім'ї «залежить від цивілізації любові і знаходить в ній свій сенс бути сім'єю. В цей же час сім'я — це центр і серце цивілізації любові»[5].

---

[1] Там само.— С. 134.

[2] Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. — С. 397—398.

[3] Там само. — С. 398.

[4] *Иоанн Павел II.* Послание семьям (Gratissimam Sane) Его Святейшества Папы Римского Иоанна Павла II по случаю Года Семьи 1994. — М.: Изд-во Францисканцев, 2010. — С. 41.

[5] Там само.

Показником правдивої сім'ї є реалізація в ній євангельської істини про свободу. Особа реалізує себе в істині безпосередньо через свободу, але «свобода не є вседозволеність. Свобода означає не тільки самовіддачу, але внутрішню дисципліну»[1]. Абсолютизація свободи без відповідальності у формі так званої «вільної любові» зазнає гострої критики як заперечення тези про доцільність «вільної любові», що знищує християнську любов як таку. Йоан Павло II доводив, що «вільна любов» є наслідком хибного тлумачення подружжям свободи, унаслідок чого реалізується утилітарне бажання уникнути відповідальності за її неправедне здійснення. «Вільна любов» перетворює людину на раба обставин, на раба людських пристрастей і інстинктів. Свобода без відповідальності створює низку гострих суперечностей, які унеможливлюють розвиток соціального життя, «цивілізації в її цілісній і сукупній формі»[2], і тим самим створюється реальна загроза цілісності християнської сім'ї, виконанню нею основного завдання — зародження та захисту Богом даного життя.

Серед загроз сучасній сім'ї з боку «культури смерті»[3] особливо небезпечною стає пропаганда та здійснення так званого «безпечного сексу», оскільки «на небезпеку наражається вся сім'я. Що їй загрожує? Втрата істини про саму себе. А разом з істиною — свободи, як наслідок — приходить й утрата любові»[4]. Свою критичну позицію Папа обґрунтовував словами Христа «і пізнайте істину, і істина зробить вас вільними (Йо. 8, 32); тільки істина підготує до любові, про яку можна сказати, що вона «прекрасна»»[5]. Зміст «прекрасної» любові передає Перше послання до Корінтян (1 Кор. 13, 4—7), і тільки така любов повинна стати мо-

---

[1] *Иоанн Павел II.* Послание семьям (Gratissimam Sane) Его Святейшества Папы Римского Иоанна Павла II по случаю Года Семьи 1994. — М.: Изд-во Францисканцев, 2010. — С. 47.

[2] Там само. — С. 49.

[3] Деструктивний утилітаризм, притаманний «культурі смерті», суперечить християнському віровченню, а також християнській істині про Богоподібну сутність людини, що не дає їй змогу як особі реалізувати свою сутність спочатку в сім'ї, а потім у соціальному бутті загалом. Утилітаризм породжує «цивілізацію споживання, цивілізацію «предметів», а не особистостей, цивілізацію, у якій особа стає предметом користування й використовується як предмет… У такій цивілізації жінка стає не метою, а засобом для чоловіка. Діти стають перешкодою для життя батьків. Сім'я перетворюється на свою протилежність — інститут, який не розвиває, а навпаки, обмежує свободу її членів» // Див.: *Иоанн Павел II.* Послание семьям (Gratissimam Sane) Его Святейшества Папы Римского Иоанна Павла II по случаю Года Семьи 1994. — М.: Изд-во Францисканцев, 2010. — С. 43.

[4] Там само. — С. 43—44.

[5] Там само. — С. 44.

ральним імперативом для подружжя, що вимагає значних зусиль у його утвердженні. Правдива любов вимагає активності й відповідальності за дотримання моральних вимог, любов стає справжнім благом для людей, яким вони діляться з іншими та яким сповна можуть користуватися чоловік і жінка (подружжя). Любов має стати фундаментом розбудови сім'ї, її здатності протидіяти загрозам, які несе в собі «культура смерті».

Християнська сім'я, ґрунтуючись на батьківській любові, може убезпечити себе від існуючих загроз і відновити деформовану цілісність сім'ї через прощення та примирення і щиру молитву. Як було зазначено на Другому Ватиканському Соборі і підтверджено Йоаном Павлом II, усе людство потребує великої молитви й насамперед молитви за життя, «молитва і піст є найважливішою і найдієвішою зброєю проти сил зла»[1]. Святий Отець закликав вірних за допомогою молитви й посту «привести з небес силу, яка зруйнує мури омани і брехні, яка приховує від очей наших братів і сестер негідність учинків і законів, ворожих життю, збудить в їхніх серцях рішення й наміри, надихані цивілізацією життя й любови»[2]. Молитва й сьогодні пропонується Церквою як перевірений спосіб подолання негараздів всередині сім'ї та поза нею, як чинник здійснення принципу солідарності в сімейних взаємовідносинах, виявом якого є увага до дрібних і скромних щоденних справ.

Особливим знаком солідарності між християнськими сім'ями стає опікунство чи всиновлення дітей. Як зазначав Святий Отець, «незалежно від кревності, справжня материнська та батьківська любов здатна зігріти дітей з інших родин, даючи їм все необхідне для життя та повноцінного розвитку»[3]. Катехизм Католицької Церкви додає, що сім'я, яка не має власних дітей, може обдаровувати любов'ю, гостинністю й жертовністю тих дітей, які були залишені батьками або живуть у важких умовах. У такий спосіб бездітне подружжя зможе жити повноцінним подружнім життям у людському та християнському сенсі[4].

---

[1] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя / Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995 — С. 145.

[2] Там само.

[3] Там само. — С. 135.

[4] Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. — С. 397.

Визначальною умовою, від якої залежать формування та розвиток християнської сім'ї, Церква називає дотримання біблійної заповіді: «Шануй твого батька і матір твою» (Вих. 20, 12). Святе Письмо словами апостола заповідає: «Слухай в Господі батьків ваших, бо це справедливо. Шануй батька свого і матір — перша заповідь з обітницею: щоб тобі добре було і щоб ти на землі був довголітнім» (Еф. 6, 1—3). Без дотримання цієї заповіді неможливо побудувати істинні подружні взаємовідносини в сім'ї, які гарантують захист цілісності сім'ї, забезпечення її сталої форми та внутрішнього змісту. Ця заповідь виявляється в позитивній формі обов'язків, які слід виконувати дітям щодо своїх батьків. Як зазначено в Катехизмі, «вона випереджує наступні заповіді, які стосуються особливого шанування життя, подружжя, земних благ, слова. Вона становить одну з засад суспільної науки Церкви»[1].

Четверта заповідь навчає дітей сприймати своїх батьків як намісників Бога на землі, адже завдяки батькам дитина отримує життя, батьки вводять дитину в світ людського буття (єднають з народом, долучають до культури тощо). Як нагадував Йоан Павло II, батьки після Бога стають «першими добродійниками» дитини. «Якщо Сам Бог добрий, якщо Він — саме Благо, то найбільша участь в цій Його Благості належить саме їм (батькам. — Авт.)»[2]. Шанування батьків певною мірою віддзеркалює спосіб шанування Бога, а Четверта заповідь синхронізується із заповіддю християнської любові до ближнього. Святий Отець пояснює, що між словами «шануй» і «полюби» існує семантична єдність. «Неможливо собі уявити шанування без любові — це стосується як Бога, так і ближнього»[3]. У цьому разі під християнською любов'ю до ближнього розуміють взаємне пошанування батьків та їхніх дітей.

Батьки не тільки привносять у світ життя (беруть участь у творчих діях Бога), а й з необхідністю виховують дітей, стають учасниками спочатку «батьківської, а потім і материнської педагогіки. Божественне Батьківство, згідно з апостолом Павлом, є прообразом усякого батьківства в Всесвіті (Еф. 3, 14—15), а особливо людського материнства і батьківства»[4]. Так з'являється

---

[1] Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. — С. 506.

[2] *Иоанн Павел II*. Послание семьям (Gratissimam Sane) Его Святейшества Папы Римского Иоанна Павла II по случаю Года Семьи 1994. — М.: Изд-во Францисканцев, 2010. — С. 51.

[3] Там само.

[4] Там само. — С. 58.

поняття «божественної педагогіки», яка має відкривати людині все людське в ній (відчуття спорідненості з Богом) і насамперед сенс життя. Підкреслюючи унікальну та незамінну роль сім'ї у вихованні дітей, Йоан Павло II підкреслював, що «виховний обов'язок батьків вважається суттєвим, бо він в'яжеться з передаванням людського життя; первісним і першочерговим по відношенню до вихідного завдання інших задля винятковості взаємин любові, що існують між батьками і дітьми… любов батьків з джерела стає душею, а отже, й тією засадою, яка надає натхнення усій конкретній виховній діяльності, збагачуючи її цінностями ласкавості, а це — найцінніший плід любові»[1].

В апостольському повчанні «Familiaris Consortio» Йоан Павло II зазначає: «Сім'я становить вроджене місце і найуспішніший засіб для створення гуманного суспільства. Сім'я, на первісний і глибокий лад, співпрацює в будові світу, роблячи можливим дійсно людське життя, і головно, захищаючи та передаючи чесноти й «цінності»»[2]. За такого підходу головною проблемою виховання стає підготовка людини до життя через формування в неї апробованої соціальним досвідом системи моральних цінностей і принципів на користь Бога. Виховання в християнській сім'ї має сформувати таку модель поведінки, яка в ситуації моральної і соціальної невизначеності гарантуватиме праведність дій і вчинків людини[3]. Ось чому батьки повинні бути відповідальними й забезпечувати цілісне виховання дитини, позаяк у секуляризованому світі людині все «більше загрожує безособовість і масовість, а отже, негуманність і втрата людяності з негативними наслідками багатьох форм «утечі» — як, наприклад, алкоголізм, наркоманія і навіть тероризм»[4]. Розмірковуючи над проблемою вдосконалення виховного процесу в розвитку культури життя — «цивілізації любові» — Йоан Павло II підкреслював, що необхідно враховувати два моменти: по-перше, людина покликана до життя в істині та любові; по-друге, кожний знаходить себе шляхом щирої самовіддачі. Ці положення він адресував як вихователям, так і тим,

---

[1] *Йоан Павло II*. Апостольське Післясинодальне повчання Вселенського Архієрея Йоана Павла II «Сімейне співжиття — Familiaris Consortio». — Львів: Місіонер, 2008. — С. 48.

[2] Там само. — С. 56.

[3] *Присухін С. І.* Проблема релігійного виховання у світлі неотомізму Йоана Павла II / Релігія та освіта: сучасний та історичний контекст взаємовідносин. Пам'яті науковця-релігієзнавця Наталії Гаврілової. Зб. статей-вшанувань, наукових праць та експертиз / За ред. проф. А. Колодного // Українське релігієзнавство. — № 70. — 2014. — С. 86—92.

[4] *Йоан Павло II*. Апостольське Післясинодальне повчання Вселенського Архієрея Йоана Павла II «Сімейне співжиття — Familiaris Consortio». — Львів: Місіонер, 2008. — С. 56.

кого виховують, тобто процес виховання єднає тих, хто виховує, з тими, кого виховують. Інакше кажучи, у процесі виховання особливого значення набуває ідея єдності, яку втілює кредо: «Вихователь — особистість, яка «народжує» іншу особу в духовному сенсі»[1].

Виховання дітей — це завжди перше й основне право батьків. Це по-новому спрямовує розуміння Четвертої заповіді в контексті виховання цінностей і принципів культури життя («цивілізації любові»): «Батьківство — це найперший і головний факт обдарування людським — відкриває перед батьками і дітьми великі перспективи. Народження в тілі є початком подальшого «народження», постійного та багатогранного, яке здійснюється в процесі виховання»[2]. «Народжені в тілі» відіграють незамінну роль у «Божому Царстві: вони є виразним символом і прекрасним образом здійснення тих моральних і духовних умов, які є необхідними для входу до Божого Царства та життя, повністю ввіряючи себе Богові»[3]. Водночас, як уже зазначалося, батьки також стають об'єктом виховання з боку дитини. Другий Ватиканський Собор підкреслював доброчинну й творчу присутність дітей у сім'ї — «діти ж, як живі члени сім'ї, на свій лад причиняються до освячення батьків»[4]. У Різдвяному посланні «Urbi et Orbi» (25.12.1979 р.) Святий Отець стверджував, що «дитина завжди є новим об'явленням життя, даного людині Творцем. Це щоразу нове підтвердження образу і подоби Божої, котрі від початку вкарбовані в єство людини. Дитина є великою і безнастанною перевіркою вірності батьків своїй сутності, іспитом на вірність людській природі. Присутність дитини випробовує повагу людини до таїнства життя, в якому — вже з першої миті зачаття — Творець залишає відбиток Свого образу і Своєї подоби. Гідність дитини вимагає з боку батьків і суспільства в цілому надзвичайно великої чуйності сумління. Адже дитина є тією вразливою ланкою, навколо якої формується (або ж руйнується) родинна мораль, а згодом і мораль цілих націй і суспільств. Гідність дитини вимагає щонайбільшої відповідальності з боку батьків;

---

[1] *Иоанн Павел II*. Послание семьям (Gratissimam Sane) Его Святейшества Папы Римского Иоанна Павла II по случаю Года Семьи 1994. — М.: Изд-во Францисканцев, 2010. — С. 56.

[2] Там само. — С. 60.

[3] *Йоан Павло II*. Післясинодальне апостольське повчання Святішого Отця Йоана Павла II «Покликання і місія мирян — Christifideles Laici». — Львів: Місіонер, 1998. — С. 108.

[4] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 558.

більше того: їхньої щонайбільшої відповідальності у кожній сфері суспільного життя» (3)[1].

Сказане стосується й тих дітей, які народилися з фізичними та психічними вадами. Без сумніву, на них також поширюється положення про те, що вони є носіями людського життя і гідності як дарунка від Бога, що за всіх несприятливих умов їх необхідно захищати, розвивати та виховувати в кращих людських якостях. Під час зустрічі з бразильськими дітьми в церкві «Баїша ду Бонфім» у Сальвадорі (20.10.1991 р.) Папа підкреслив: «Усі діти важливі, всі. Не може й не повинно бути покинутих дітей. Ні дітям без сім'ї, ні хлопчикам чи дівчаткам, які зростають на вулиці. Не може й не повинно бути дітей, яких старші використовують в аморальних цілях: у поширенні наркотиків, у малих і великих злочинах, у практикуванні пороків. Не може й не повинно бути дітей у виправних колоніях. Дітей там не може й не повинно бути. Папа просить і вимагає цього в ім'я Бога і його сина Ісуса, який також був дитиною. Не може й не повинно бути дітей убитих, знищених — нібито заради того, щоб запобігти іншому злочину. Не може й не повинно бути дітей, приречених на смерть» (2)[2].

Поза сумнівом, Четверта заповідь накладає обов'язки на дітей і водночас на батьків, які повинні шанувати дітей, як маленьких, так і дорослих. Святий Отець повчав, що «шанування (або прийняття) людини як людини є умовою справжнього процесу виховання»[3]. Таким чином, християнське виховання є способом розкриття батьком і матір'ю сутності дитини як особи, коли дитину сприймають і люблять такою, яка вона є, а не за те, що вона робить; християнське виховання — це опосередкований спосіб захисту дитини від усього того, що визначається як небезпека її розвитку або підстава до самознищення.

Звертаючись до батьків, Йоан Павло II наголошував на тому, що вони повинні навчити своїх дітей «оминати облудних міражів дешевого щастя» і йти Христовим шляхом до Царства Небесного — царства любові. І тільки завдяки Христу на цьому шляху вони

---

[1] *Giovanni Paolo II*. Messaggio Urbi et Orbi di Sua Santità Giovanni Paolo II. Natale 1979 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/-holy_father/john_paul_ii/messages/urbi/documents/hf_jp-ii_mes_19791225_urbi_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

[2] *Giovanni Paolo II*. Viaggio Apostolico in Brasile. Discorso di Giovanni Paolo II ai bambini brasiliani «Baixa do Bonfim» (Salvador). Domenica, 20 ottobre 1991 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_-paul_ii/speeches/1991/october/documents/hf_jp-ii_spe_19911020_bambini-salvador_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

[3] *Иоанн Павел II*. Послание семьям (Gratissimam Sane) Его Святейшества Папы Римского Иоанна Павла II по случаю Года Семьи 1994. — М.: Изд-во Францисканцев, 2010. — С. 60.

зможуть «втішатися повнотою сенсу життя і душевним спокоєм». То ж необхідно виховувати дітей «із любов'ю і давати їм переконливий приклад вірності принципам, яким ви (батьки. — Авт.) їх навчаєте. Також і ви, що несете виховну й суспільну відповідальність, старайтесь завжди сприяти цілісному розвитку людської особи, розвиваючи в молоді глибоке відчуття справедливості та солідарності з найслабшими» (6)[1]. Водночас Йоан Павло II закликав докладати всіх зусиль до «людського й християнського виховання» молодого покоління (душпастирство молоді), бо «зразки гедоністичного та матеріалістичного життя, які представляють численні засоби масової інформації, криза цінностей, що вражає родини, ілюзія легкого життя, уникнення самопожертви, проблема безробіття та невпевненості в завтрашньому дні часто породжують у молодих велику дезорієнтацію, вчиняючи їх на примарні й без цінностей пропозиції життя або спонукуючи до форм втечі, що викликають занепокоєння» (5)[2].

Реальні проблеми освіти та християнського виховання на практиці виходять далеко за межі участі в цьому процесі лише батьків[3]. Прикладом слугує співучасть у вихованні старшого покоління як перевіреного історією джерела духовних цінностей, а водночас культури життя.

Згідно з Біблією, старі люди є тими особами, великий досвід яких сповнений розсудливості, мудрості, розважливості та розумної перестороги («Вінець старих — великий їхній досвід, і похвальне для них — острах Господній» (Сир. 25, 6)). Набуті в молодому віці завдяки вірі знання, морально-етичні якості стають «даром» старості — мудрістю, яка є і вчителем життя («Не легковаж бесіди мудрих, вдумуйся в їхні приповідки, бо від них засвоїш освіту» (Сир. 8, 8)), і слугує життю, і є джерелом любові, тому що «хто її любить, той життя любить» (Сир. 4, 12). З огляду на біблійний заклик «Не зневажай людини в старості її: ми бо

---

[1] «Ти, Києве, будь «світлом України»! З тебе вирушили євангелізатори, які були «Йоанами Хрестителями» народів цих земель» (проповідь під час урочистої Служби Божої латинського обряду. — Київ, спорткомплекс «Чайка», 24 червня 2001 р.) // Прочанин миру та надії: книга-альбом. — К.: МБФ «Східно-Європейський екуменічний культурно-просвітницький центр», 2004.

[2] «Перед вами відкривається важливий період, від якого залежить «якість» присутності Церкви на українській землі в наступному тисячолітті» (зустріч з католицькими єпископами України в Апостольській Нунціатурі. — Київ, 24 червня 2001 р.) // Прочанин миру та надії: книга-альбом. — К.: МБФ «Східно-Європейський екуменічний культурно-просвітницький центр», 2004.

[3] Див.: Релігія та освіта: сучасний та історичний контекст взаємовідносин. Пам'яті науковця-релігієзнавця Наталії Гаврілової: Зб. статей-вшанувань, наукових праць та експертиз / За ред. проф. А. Колодного // Українське релігієзнавство. — № 70. — 2014. — 150 с.

теж постаріємось» (Сир. 8, 6), старість потрібно приймати і шанувати. В такому ж контексті Йоан Павло II підкреслював, що «в одних державах і культурах люди похилого віку, беручи участь у сімейному житті, відіграють в ньому активну й важливу ролю, а в інших державах і культурах їх мають за непотрібний тягар і полишають напризволяще»[1]. У повчанні про покликання і місію мирян «Christifideles Laici» Святий Отець стверджував, що Церква «запрошує і чекає від них (старших людей. — Авт.) продовження апостольської і місійної діяльності, котра в їх віці є не тільки можлива і потрібна, але сама завдяки цьому вікові немов отримує особливий і оригінальний вимір»[2].

Уже в наш час Папа Венедикт XVI підтримав позицію своїх Попередників щодо шанування старшого покоління, старих батьків у світлі Четвертої заповіді. «Ми не повинні керуватися принципом корисності, шануючи в них людей, які дали нам життя. Ми можемо шанувати в них гідність людської істоти — саме тоді, коли самі вони не дають собі ради. Ця фундаментальна незмінна повага до людини є надзвичайно істотним аспектом Четвертої заповіді, яка, між іншим, містить запоруку і мого власного майбутнього, щоб я колись також міг ввійти в період осені життя»[3]. У такий спосіб шанування старших людей у межах християнської сім'ї дає змогу їй якнайкраще виконати своє призначення і водночас наповнити сучасну цивілізацію культурою життя («Євангелією життя»)[4], зви-

---

[1] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя / Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич. Редактор доктор теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995 — С. 136.

[2] *Йоан Павло II*. Післясинодальне апостольське повчання Святішого Отця Йоана Павла II «Покликання і місія мирян — Christifideles Laici ». — Львів: Місіонер, 1998. — С. 109.

[3] *Рацінґер Йосиф* (*Венедикт XVI*). Бог і світ: Таїнства християнської віри. Розмова Петера Зевальда з Йосифом Рацінґером : Пер. з нім. Н. Лозинської. — Жовква: Місіонер, 2009. — С. 160.

[4] «Словом і прикладом, щоденним спілкуванням і рішеннями батьки вчать свою дитину справжньої свободи, яка уречевлюється завдяки безкорисливому дарові самого себе та поглиблює повагу до інших, наставляє на сердешну злагоду, діалог, щиру службу й солідарність, прищеплює почуття справедливості й усі інші чесноти, які допомагають приймати життя як дар. Виховна робота християнських батьків повинна розвивати у дітей віру і допомагати їм виконувати отримане від Бога призначення. У межах своєї виховної місії батьки мають словом і підтвердженням пояснити істинний сенс страждання і смерті: вони спроможні це зробити, якщо помічатимуть усі знаки страждання навколо себе, а ще більше, якщо спроможуться на сердечність, опікунство та співчуття до хворих і старих у власній родині» // *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 134.

чайно, за умови дотримання законів (свободи совісті та свободи релігії) і рекомендацій Церкви щодо їх здійснення[1].

Християни й люди доброї волі не повинні забувати, що стара людина є не лише «об'єктом» турботи, піклування та служіння, вона й сама може зробити великий внесок у Євангелію життя. Багатий досвід, здобутий упродовж років, вона може й повинна використати на те, щоб «передавати мудрість, свідчити про надію та любов»[2]. «Євангелія життя» зазначає, що приниження старих людей або ігнорування ними є неприпустимим: «Їхня присутність в домі чи бодай близькі стосунки з ними …має засадниче значення для створення клімату взаємного обміну і збагачення між різними поколіннями. Тому важливим є встановлення своєрідної «угоди» між поколіннями (або поновлення втраченої), силою якої батьки у літньому віці, близькому вже кінця шляху, могли б очікувати від дітей опіки і підтримки, яких вони самі надали дітям на початку їхнього життя: цього вимагає послух перед Божою заповіддю належно шанувати батька й матір (Вих. 20, 12; Лев. 12, 3)»[3].

У виступі на XIII міжнародній конференції, організованій Папською Наглядовою Радою медичних працівників (31.10.1998 р.), Йоан Павло II зазначав, що сьогоднішній день кидає виклик суспільству — «ступінь його цивілізованості вимірюється захистом, яким користуються найслабкіші його члени» (4)[4], адже «суспільство мусить наново відкрити для себе солідарність поколінь; воно повинно наново відкрити суть і сенс похилого віку, переосмислити значення старості в культурі, в якій нині надто домінує міф високої продуктивності, великих фізичних можливостей, ефективності і вправності молодої людини. Ми повинні дозволити людям похилого віку жити достойно і впевнено… Церква має виконувати в суспільстві завдання просвітництва, обороняти життя від самого початку після зародження і аж до його завер-

---

[1] Див.: *Папа Франциск*. Апостольське повчання «Радість Євангелія» : Пер. з італ.: О. Бодак / За ред. о. Тараса Барщевського. — Львів: Свічадо, 2014. — С. 105—106.

[2] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 136.

[3] Там само.

[4] *John Paul II*. Address of the Holy Father Pope John Paul II to an International Conference on the elderly sponsored by the Pontifical Council for Pastoral Assistance to health-care workers. Saturday, 31 October 1998 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1998/october/documents/hf_jp-ii_spe_19981031_pon-cons-salute_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

шення в хвилину смерті. Що стосується цієї останньої фази, то сьогодні я закликаю вас бути чуйними, щоб ви могли супроводжувати своїх рідних у їхньому земному паломництві аж до самого кінця» (6)[1]. У іншій промові з нагоди Ювілею літніх людей на площі Святого Петра в Римі (17.09.2000 р.) Йоан Павло II узагальнив своє ставлення до старшого покоління: «Дорогі брати і сестри, друзі похилого віку! У нинішньому світі, де надто часто перебільшується значення сили й комфорту, на вас покладене завдання свідчити цінності, які є дійсно справжніми, а не уявними; вічні цінності, які залишаються назавжди, бо їх вписано в серця всіх людських істот, адже вони підтверджені словом Божим. Власне, оскільки ви є людьми так званого похилого віку, ви можете зробити особливий внесок у розвиток істинної культури життя — ви можете, ми можемо, адже я теж вашого віку… Церква дивиться на вас з великою повагою та довірою. Церква вас потребує! Але вас потребує також громадянське суспільство!» (5)[2].

Особливу підтримку в здійсненні завдань культури життя, що стоять перед християнської сім'єю, Йоан Павло II адресує жінці-матері. У Посланні сім'ям «Gratissimam Sane» Папа стверджував, що жінка є не тільки «джерелом започаткування і народження нового життя на Землі», від неї залежить ефективність виховання нової людини. На його думку, мати долучається до процесу виховання дитини ще на ембріональній стадії її розвитку: «Вже в дородовий період мати формує не тільки організм дитини, але опосередковано все людське в ньому»[3], що вповні збігається з ідеями сучасної пренатальної педагогіки.

Досвід материнства по-особливому формує психоемоційне ставлення жінки до оточуючих її людей передусім до близьких і рідних, водночас перед жінкою стоїть виняткове завдання: навчити ближніх особливого змісту спілкування із таїною життя — навчити приймати і любити людину. Уже з перших днів започаткованого життя «мати приймає і любить дитя, яке носить в лоні,

---

[1] *John Paul II*. Address of the Holy Father Pope John Paul II to an International Conference on the elderly sponsored by the Pontifical Council for Pastoral Assistance to health-care workers. Saturday, 31 October 1998 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1998/october/documents/hf_jp-ii_spe_19981031_pon-cons-salute_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] *John Paul II*. Jubilee of the elderly. Homily of John Paul II. Sunday, 17 September 2000 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/-holy_father/john_paul_ii/homilies/2000/documents/hf_jp-ii_hom_20000917_jubilee-elderly_-en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[3] *Иоанн Павел II*. Послание семьям (Gratissimam Sane) Его Святейшества Папы Римского Иоанна Павла II по случаю Года Семьи 1994. — М.: Изд-во Францисканцев, 2010. — С. 56.

як особу. Цей єдиний спосіб спілкування з новою людиною, що формується, створює, у свою чергу, й таке відношення до людини загалом, що глибоко характеризує всю особистість жінки»[1]. Звертаючись до жінок в апостольському листі присвяченому гідності жінок «Mulieris Dignitatem», Йоан Павло II зазначав, що жінки в сім'ї повинні підтримувати подружню єдність, яка досягається через подружню любов і має стати сутністю всіх людських взаємовідносин[2].

Магістеріум Церкви аргументовано доводить не лише позитивне значення та роль матері в започаткуванні, розвитку людського життя, а й наголошує на потребі відповідної оцінки ролі й значення жінки в функціонуванні інституту сім'ї та суспільства загалом. Залученість жінок до результативної діяльності в усіх сферах суспільного життя є, за словами Йоана Павла II, «знаменням часу», необхідно, щоб цю активність супроводжувало «визнання високого покликання жінки (як у громадянському суспільстві, так і в церковній спільноті), що стає здобутком, який мусить сприяти широкій участі жінок у розвитку спільного добра, щоб жіноча благодать як особливий Божий дар дедалі більше цінувалася»[3]. Праця жінки заради спільного блага сім'ї має бути переоцінена з огляду на її користь і відповідно до її надважливого змісту та значення: «Дійсне повищення жінки в суспільстві вимагає такого укладу праці, в якому жінка не мусіла б за нього платити зреченням із притаманної собі відмінності зі шкодою для сім'ї, в якій вона, як мама, виконує незаступну роль»[4]. Йоан Павло II аргументував, що щоденна праця кожної жінки, «пов'язана з народженням дитини, доглядом за нею, годуванням, вихованням особливо в перші роки, настільки велика, що з нею не може зрівнятися жодна робота за спеціальністю. Необхідно, щоб цей факт знайшов адекватне тлумачення у сфері обов'язкового права на працю. Необхідно, щоб материнство сприймалося як адекватна основа відповідної оплати для утримання сім'ї…»[5].

---

[1] *Йоан Павло II*. Гідність жінки : Пер. з італ. о. Порфирія Підручного, ЧСВВ. — 3-тє вид. — Жовква: Місіонер, 2011. — С. 49—50.

[2] *Йоан Павло II*. Гідність жінки : Пер. з італ. о. Порфирія Підручного, ЧСВВ. — 3-тє вид. — Жовква: Місіонер, 2011. — 88 с.

[3] *Giovanni Paolo II*. Udienza Generale. Mercoledì, 8 marzo 1989 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/-1989/documents/hf_jp-ii_aud_19890308_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

[4] *Йоан Павло II*. Енцикліка Вселенського Архієрея Йоана Павла II «З праці своєї — Laborem exercens». — Львів: Місіонер, 2008. — С. 54.

[5] *Иоанн Павел II*. Послание семьям (Gratissimam Sane) Его Святейшества Папы Римского Иоанна Павла II по случаю Года Семьи 1994. — М.: Изд-во Францисканцев, 2010. — С. 67.

У праці «Переступити поріг надії» Йоан Павло підкреслював, що навіть в умовах панування «культури смерті» триває процес відродження «автентичної теології жінки. Наново відкривається її духовна краса, її особливий геній; відроджуються підстави для зміцнення її позицій у всьому людському світі й не тільки родинному, але й суспільному та культурному»[1]. Підтримка «теології жінки» неможлива без активного захисту прав, честі та гідності жінки. На Загальній аудієнції (24.11.1999 р.) Святий Отець підтвердив: «Ми повинні рішуче протидіяти нападкам на людську гідність і в першу чергу виступати проти широкого поширення насильства над гідністю жінки, що проявляється у використанні її як особи, а також і експлуатації її тіла. Треба рішуче протистояти будь-якій практиці, яка ображає жінку, обмежуючи її свободу та жіночу сутність» (2)[2]. Таку ж занепокоєність щодо долі жінок, які на початку XXI ст. залишаються об'єктом соціального насильства, у Апостольському повчанні «Радість Євангелія» висловив Папа Франциск: «Удвічі біднішими є ті жінки, які потерпають від ситуації відкинення, знущань і насильства, тому що вони менш спроможні захистити свої права. Проте навіть серед них ми постійно знаходимо варті великого захоплення приклади щоденного героїзму в обороні своїх беззахисних сімей і турботи про них»[3].

На початку XXI ст. Католицька Церква словами Йоана Павла II складає подяку всім жінкам і кожній зокрема «за всі прояви жіночого «генія» впродовж історії, серед всіх людей і народів; … за всі перемоги, здобуті завдяки їхній вірі, надії й любові, складає подяку за всі плоди жіночої святості»[4]. «Плоди жіночої святості» покликані стати ключовими в справі оновлення людської цивілізації загалом і розвою культури життя насамперед. У проповіді під час служби Божої латинського обряду та беатифікації архиєпископа Йосипа Білецького й отця Зиґмунда Ґораздовського у Львові (26.06.2001 р.) Йоан Павло II наголосив на тому, що сьогодення запрошує вірних і людей доброї волі «споглядати на Марію як на «допомогу християнам» у кожній потребі. Було б повчальним пройти історичним шляхом віруючого народу, щоб

---

[1] *Йоан Павло II*. Переступити поріг надії. Йоан Павло II відповідає на питання Вітторіо Мессорі : Пер. з пол. Надії Попач. — К.: Кайрос; Львів: Свічадо, 1995. — С. 160.

[2] *John Paul II*. General Audience. Wednesday, 17 November 1999 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/-1999/documents/hf_jp-ii_aud_24111999_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[3] *Папа Франциск*. Апостольське повчання «Радість Євангелія» : Пер. з італ.: О. Бодак / За ред..о. Тараса Барщевського. — Львів: Свічадо, 2014. — С. 163.

[4] *Йоан Павло II*. Гідність жінки : Пер. з італ. о. Порфирія Підручного, ЧСВВ. — 3-тє вид. — Жовква: Місіонер, 2011. — С. 78—79.

побачити знаки материнського заступництва Марії, яка завжди турбується про добро своїх дітей. Можемо зібрати незліченні свідчення втручання Марії, щоб захистити як поодиноких людей, так і цілі спільноти» (1)[1].

Наступник Йоана Павла II Папа Венедикт XVI також виокремлював непересічне значення ролі жінки в сім'ї, освіті, катехизації та передачі духовних цінностей. Жінки, на думку Венедикта XVI, ««вміють викликати послух до Слова, особисті стосунки з Богом і передати сенс прощення та євангельського діяння», а також бути носіями любові, вчительками милосердя і будівничими миру, які несуть тепло і людяність у світ, що занадто часто оцінює людей за холодними критеріями експлуатації й прибутку»[2]. Загалом ідеал «жіночої святості» має відповідати образу Марії: «Постать Марії, як і святобливість до Неї, коли переживається у всій повноті, стає на цій дорозі теж великим і творчим натхненням»[3].

Принцип суверенності інституту сім'ї, з одного боку, і факт її різнобічної залежності від кризового суспільства, з іншого, потребує актуалізації питань дотримання прав сім'ї. Запропонована Святим Престолом «Хартія прав сім'ї» (22.10.1983 р.) досі не втрачає своєї практичної значущості й може слугувати гідним взірцем для вдосконалення світської нормативно-правової бази захисту прав людини. Хартія ґрунтується на положенні про те, що саме в сім'ї знаходять природне й необхідне вираження права людини, тобто права сім'ї є невід'ємними від прав людини. Права сім'ї не є простою сумою прав окремих осіб, які становлять це природне соціальне утворення, сім'я є чимось більшим, ніж кожний окремо взятий член сім'ї. «Це спільнота любові і солідарності, яка єдино підходить для того, щоб проповідувати і передавати соціальні, духовні та релігійні цінності, суттєво необхідні для розвитку і спільного блага як її членів, так і суспільства» (E)[4]. Ці-

---

[1] «Апофеоз віри та любові» (проповідь під час служби Божої латинського обряду та беатифікації архієпископа Йосипа Більчевського та Отця Зигмунда Ґораздовського. — Львів, іподром, 26 червня 2001 р.) // Прочанин миру та надії: Книга-альбом. — К.: МБФ «Східно-Європейський екуменічний культурно-просвітницький центр», 2004.

[2] *Венедикт XVI*. Післясинодальне апостольське повчання Verbum Domini Святішого Отця Венедикта XVI єпископам, духовенству, богопосвяченим особам та вірним мирянам про Слово Господнє в житті та місії Церкви. — Львів: Свічадо, 2011. — С. 127.

[3] *Йоан Павло II*. Переступити поріг надії. Йоан Павло II відповідає на питання Вітторіо Мессорі / Пер. з пол. Н. Попач. — К.: Кайрос; Львів: Свічадо, 1995. — С. 161.

[4] Charter of the rights of the family. Presented by the Holy See to all persons, institutions and authorities concerned with the mission of the family in today's world. October 22, 1983 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/-roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_19831022_family-rights_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

лісність сім'ї, виконання нею адекватного покликання потребує захисту специфічних інтересів суспільства через захист специфічних прав сім'ї, ураховуючи цінності й принципи конкретної культури: «Декларація прав сім'ї ґрунтується на цих принципах, вкорінює життя родини в соціально-правових відносинах «великого» суспільства, передусім усього народу, а потім держави та міжнародних спільнот»[1].

Отже, Магістеріум Католицької Церкви обстоює позицію, згідно з якою християнська сім'я має стати дієвим механізмом удосконалення всіх інших форм соціально-культурного життя, причому набагато дієвішим, ніж можливості держави, народу, громади тощо. Виокремлення ролі та значення християнської сім'ї (поряд з іншими інститутами суспільства) має умовний характер, це робиться лише для того, щоб увиразнити ключове значення Четвертої заповіді. Саме вона є підставою (перевіреним історією аргументом) сучасної системи прав людини. Йоан Павло II аргументував, що в основі утвердження прав людини лежить не насильство, а загальнолюдське «шануй»: «Якщо немає шанування або, інакше кажучи, визнання людини, тому що вона просто є людиною, конкретною людиною, то одних тільки прав буде недостатньо»[2].

Озвучений Йоаном Павло II заклик «Будь людиною!» залишається нині визначальним імперативом, який указує, що кожна особа має бути сином своїх батьків, сином своєї держави, сином Божого світу загалом. Бог (Творець Всесвіту, Бог любові й життя) дарував людині Четверту заповідь з любові до людини. Він прагне, щоб кожна людина мала життя, і мала його достатньо («Я прийшов, щоб мали життя — щоб достоту мали» (Йо. 10, 10), що можна досягти лише в межах правдивої сім'ї.

5.2. Проблеми шлюбу в світлі культури життя

Заперечення «структури соціального гріха», або «культури смерті» (за концепцією Йоана Павла II) здійснюється одночасно з удосконаленням системи етично-правової культури сучасної цивілізації, яка оптимізує і гармонізує взаємовідносини між чоловіком і жінкою (у сім'ї та шлюбі), а також дітьми, родиною та суспільством. Юридичні науки визначають поняття «шлюб» «як

---

[1] *Иоанн Павел II*. Послание семьям (Gratissimam Sane) Его Святейшества Папы Римского Иоанна Павла II по случаю Года Семьи 1994. — М.: Изд-во Францисканцев, 2010. — С. 65.

[2] Там само. — С. 53.

сімейний союз жінки і чоловіка, зареєстрований в органах державної влади (державні органи реєстрації актів цивільного стану). Шлюб ґрунтується на вільній згоді жінки та чоловіка, яка означає, що кожен із них розуміє значення своїх дій та їх наслідків і свідомо приймає рішення створити сім'ю»[1]. Правова норма закріплює союз між чоловіком і жінкою в шлюбі, що співвідноситься з відповідною формою спільного життя між особами протилежної статі — сім'єю, на відміну від невпорядкованих сексуальних зв'язків (дозволених або заборонених).

У християнстві шлюбні відносини між хрещеними чоловіком і жінкою підносять до рівня таїнства (обряд, за допомогою якого здійснюється це таїнство, називається вінчання). Таїнство вінчання сакралізує момент створення сім'ї в формі християнського шлюбу. Охрещене подружжя і таїнство вінчання гарантують те, що людина в сім'ї продовжує залишатися вірною Богу й уникатиме невірності та зради. «Благодать вірності під час вінчання дарується подружжю в християнському шлюбі, в якому чоловік і жінка можуть розвивати свою любов, незважаючи на недоліки одне одного, навіть на можливі провини і душевні рани»[2]. Таким чином, присутність Духа Святого в житті чоловіка й жінки починається зі створення сім'ї та відповідного шлюбу (єдиного та остаточного на все життя).

Подружжя, яке бажає жити в шлюбі, має бути віддане присутності Святого Духу через таїнство вінчання, а також у повсякденному житті відтворювати систему цінностей християнства, здійснювати «досвід прощення, таємницю примирення, поступ у любові і євхаристичному спілкуванні»[3]. Переваги християнського шлюбу порівняно з іншими соціальними зв'язками визначаються його стійкістю, особливим психологічним комфортом від спільного проживання чоловіка та жінки, способом оптимальної взаємної підтримки, співвідношенням зі сферою економіки, здійсненням виховної функції щодо нащадків[4].

Криза духовної культури сучасного світу, панування «культури смерті» змінили змістовні характеристики шлюбу. Поширення

---

[1] Див.: Великий енциклопедичний юридичний словник / За ред. акад. НАН України Ю.С. Шемшученка. — 2-ге вид., переробл. і доповн. — К.: Юридична думка, 2012. — С. 1001.

[2] *Вен-Труа А.* Брак единый и окончательный // Лексикон. Дискуссионные темы и неоднозначные термины в сфере семьи, жизни и этики. — М.: Изд-во Францисканцев, 2009. — С. 57.

[3] Там само.

[4] Католическая энциклопедия. — Т. I. А—З. — М.: Изд-во Францисканцев, 2002. — С. 727.

індивідуалізму й гедонізму, порушення сімейних зв'язків, культурний плюралізм людського співжиття призвели до того, що акцент у шлюбі все більше переноситься з функцій дітонародження та виховання (які традиційно виконувала сім'я) на особистісні взаємовідносини (комунікацію) між чоловіком і жінкою. Статистика проявів «соціального гріха» в сфері сімейних відносин (збільшення проявів «проаборційної культури», зростання кількості розлучень, легалізація одностатевих шлюбів, виправдання неприродних сексуальних зв'язків тощо) викликала відповідну реакцію Католицької Церкви. У другій половині XX — на початку XXI ст. було актуалізовано проблему подолання кризових явищ у сім'ї та шлюбі, щоб пропагувати їх сакральну природу й священний характер відповідно до біблійних традицій.

Традиції Старого Завіту підкреслюють святість шлюбу. Створивши людину як чоловіка й жінку (Бут. 1, 27), Бог дав їм можливість любити, зробив їх рівними за природою й різними за статтю. У шлюбі Бог об'єднує їх у такий спосіб, що, будучи «однією плоттю» (Бут. 2, 24), вони могли унікальним чином приймати участь у справі Творця, у таємниці передачі життя й продовженні людського роду (Бут. 1, 28). Святість шлюбу забезпечують заповіді Декалогу (Вих. 20, 14. 17). У Старому Завіті уявлення про святість шлюбу віддзеркалює союз Бога і Його народу, що фіксується термінами сімейних відносин (Ос. 1—3; Єр. 2, 2. 32; Єз. 16; Іс. 54). Чуттєво-еротичні образи земної любові й шлюбу передані в Пісні Пісень ще за часів союзу Бога та Ізраїлю.

У Новому Завіті термінологію шлюбу використовували щодо Христа (Мт. 9, 14—17; 22, 1—14; 25, 1—13), Нареченою якого є Церква (2 Кор. 11, 2; Одкр. 19, 7—9; 21, 9—10). Згідно з апостолом Павлом, стосунки чоловіка й жінки мають будуватися за образом любові Христа, який віддав своє життя за Церкву, і послуху Церкви Христу (Еф. 5, 22—33). Сам Ісус ще радикальніше, ніж це було в Старому Завіті, підтверджував святість і непорушність шлюбу (Мт. 5, 31—32; 19, 3—9; 1 Кор. 7, 10—11. 39)[1].

Сьогодні Католицька Церква виокремлює значення правдивих шлюбних взаємовідносин для подальшого розвитку форм соціального життя. За своєю природою християнський шлюб має на меті гарантувати благо подружжя, народження і виховання нащадків: «А своєю природною сутністю сама подружня установа і

[1] Див.: Словарь библейского богословия / Под ред. Ксавье Леон-Дюфура и Жана Люпласи, Августина Жоржа, Пьера Грело, Жака Гийе, Марка-Франсуа Лакана : Пер. с франц. — К.: Кайрос, 2003. — С.102—106.

подружня любов напрямлені на зароджування і виховання потомства і в цьому мають свій вінець і завершення»[1]. Сакральність шлюбу повинна дати подружжю Божу благодать, що реалізує християнську любов і зміцнює єдність чоловіка та жінки, допомагає їм залучити себе до Бога через освячене подружнє життя, народження та виховання дітей.

Шлюб між двома нехрещеними особами, на думку Соціального Вчительства, не має такого ступеня непорушності, як у разі здійснення християнського таїнства шлюбу. Але водночас і в цій формі виявляється святість шлюбу (за його природою), бо «кожному надається виявлення Духа на спільну користь» (1 Кор. 12, 7), такий шлюб також підтримується Богом, бо слугує цілі, бажаної Богом. Згідно з канонічним правом, шлюб між хрещеними (і не тільки з католиками) завжди є таїнством і може бути розірваний лише смертю одного з подружжя. Правдивий шлюб не може бути здійснений за наявності перешкод на шляху до його здійснення[2]. Для здійснення шлюбу необхідно, щоб шлюбна угода була законним способом підтверджена дієздатними особами (подружня згода). Шлюб уважається не дійсним, якщо хоч один із подружжя психічно неспроможний озвучити свою згоду на шлюб або заперечує його необхідність разом із запереченням його складових (народження й виховання нащадків, подружню вірність, гідність шлюбу як таїнства) або властивості (єдність, моногамність, нерозривність), або під тиском насильства, або страху тощо[3].

Розірвання шлюбу допускається Церквою лише за двох умов. По-перше, у ситуації дійсного, але незавершеного шлюбу (шлюб є завершений тоді, коли подружжя здійснило подружній акт, за природою призначений для продовження роду). Незавершений шлюб може бути розірваним за дозволом Папи Римського за наявності поважної причини на прохання однієї зі сторін. По-друге,

---

[1] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 557.

[2] Перешкодами до шлюбу є: недостатній вік (наречений має бути не молодшим 16, а наречена — 14 років), імпотенція (тривала неможливість до статевого життя подругів, якщо вона мала місце до моменту шлюбу); наявність попереднього шлюбу; відмінність релігійної належності; шлюб між хрещеними та нехрещеними; наявність у нареченого священицького сану, наявність в одного з подружжя обіту цнотливості; викрадення жінки з метою шлюбу (доти, поки жінка сама не дасть згоди на шлюб); злочин (убивство або співучасть у вбивстві); прямі родинні стосунки; публічна неблагопристойність (попереднє проживання із жінкою без шлюбу або чоловіка та жінки в родинних стосунках); родинні стосунки, які виникли як наслідок усиновлення або удочеріння (правове споріднення) // *Ліберо Джероза*. Церковне право : Пер. з нім. Н. Щиглевської. — Львів: Свічадо, 2001. — С. 243.

[3] Докладніше про подружню згоду див.: *Ліберо Джероза*. Церковне право : Пер. з нім. Н. Щиглевської. — Львів: Свічадо, 2001. — С. 244—247.

шлюб, здійснений між нехрещеними, один з яких потім охрестився, якщо нехрещена сторона відмовляється мирно продовжувати спільне життя. У такому разі принцип сприяння вірі домінує над принципом сприяння шлюбу[1].

Правдивість шлюбу залежить від дотримання Шостої біблійної заповіді — «Не чинитимеш перелюбу» (Вих. 20, 14; Втор. 5, 15). Ця заповідь повчає, що Бог, створивши людину за Своїм образом і подобою, створив людину «чоловіком і жінкою» (Бут. 1, 27), і поступ людського співтовариства залежить від особливої взаємодії між чоловіком і жінкою (відтворення та збереження об'єктивно необхідної єдності). Папа Венедикт XVI підкреслював, що Шоста заповідь має особливий сенс, бо «йдеться про непорушність відносин вірності між чоловіком і дружиною, відносин, які не тільки стоять на сторожі їхнього майбутнього, але і поєднують дві людські статі в єдине ціле з усім людським буттям, надаючи отій розділеності на статі особливе достоїнство і значення»[2]. Передумовою шлюбу та сім'ї Церква називає «таїнство любові» та вірність сім'ї й шлюбу. Порушення Шостої заповіді призводить до гріха проти гідності подружжя — перелюбу[3].

Вірна любов між чоловіком і жінкою — це здатність відтворювати дароване Богом життя (у єдності тіла й душі осіб, які прагнуть жити разом). Ось чому Біблія містить заклик — «будьте плідними і розмножуйтесь» (Бут. 1, 28). Здійснюючи цей заклик, віруюча людина (чоловік чи жінка) має можливість подолати загрозу смерті власному життю через створення сімейних стосунків на основі любові. Християнські сім'я та шлюб стають однією з гарантій отримання безсмертя, яке виявляється в народженні дітей.

Сексуальні стосунки між чоловіком і жінкою, наповнюючись Святим Духом, роблять реальними християнську любов і народження дітей, дають підстави для подальшого відтворення та

---

[1] *Ліберо Джероза*. Церковне право : Пер. з нім. Н. Щиглевської. — Львів: Свічадо, 2001. — С. 252.

[2] Рацінґер Йосиф (Венедикт XVI). Бог і світ: Таїнства християнської віри. Розмова Петера Зевальда з Йосифом Рацінґером. / Пер. з нім. Н. Лозинської. — Жовква: Місіонер, 2009. — С. 162.

[3] Перелюб означає подружню невірність, коли в сексуальні стосунки, навіть нетривалі, уступають двоє осіб, одна з яких є одруженою. Христос засуджує перелюб навіть у формі хтивого бажання (Мт. 5, 27—28), а Шоста заповідь забороняє перелюб узагалі (Мт. 5, 32; 19, 6; Мр. 10, 10—12). Пророки показують його аморальність. Вони бачать у перелюбі прообраз гріха ідолопоклонства (Ос. 2. 7; Єр. 5, 7; 13, 27). Той, хто чинить перелюб, відходить від своїх зобов'язань перед ближнім, а отже, і перед Богом, «він ламає знак союзу, яким є подружній зв'язок, порушує право другого члена подружжя, порушуючи угоду, яка є його підставою. Він знецінює добро народження людини й добро дітей, які потребують постійного зв'язку батьків» // Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. — С. 544.

розвитку людського життя загалом. Співучасть чоловіка й жінки (подружжя) у відтворенні собі подібних є засобом наповнення сексуальних взаємовідносин якісно новим змістом соціальної взаємодії, яка ґрунтується на християнській любові. На думку Церкви, вимога необхідного захисту всіх форм життя у кризовій цивілізації, поряд з іншими моральними імперативами, полягає в дотриманні заповіді «Не чинитимеш перелюбу» (Вих. 20, 14). Заповідь унеможливлює дії та вчинки тих осіб, які прагнуть розірвати встановлену Богом єдність шлюбу («Людина не повинна розлучати те, що Бог сполучив» (Мт. 19, 6)), звести нанівець таїнство любові і в такий спосіб відмовитися від появи та подальшого розвитку людського життя.

Соціальне Вчительство обґрунтовує позицію, згідно з якою сексуальні стосунки між чоловіком і жінкою можна назвати істинними лише тоді, коли сім'я та шлюб у своєму функціонуванні дотримуються такої вимоги, як цнотливість подружжя. Не секрет, що сексуальність є специфічною формою міжстатевого спілкування, що воно здійснюється через взаємне дарування чоловіка й жінки, і насамперед заради започаткування та продовження людського життя. Подружжя має здійснити закладені в нього Богом можливості християнської любові та прагнення до життя вічного, що не виключає потреби боротьби зі структурою соціального гріха, яка їх унеможливлює. Подружні стосунки стають результатом уміння боротися за християнську істину як цінність, як «необхідне і бажане» в діях і вчинках осіб; бажання протидіяти егоїзму, егоцентризму, злу, що прагнуть панувати над тілом і душею людини і, як наслідок — наповнюють особу страхом, самотністю, а отже, нещастям. Таким чином, правдивий подружній зв'язок не може існувати без боротьби за вірність християнській сім'ї та шлюбу, відмова від подружньої вірності призводить до втрати цілісності сім'ї через розлучення. Як уважав Папа Венедикт XVI, здійснення Шостої заповіді не мислиме без напруженої боротьби за «вписування себе в подружній зв'язок. Але ми бачимо, що там, де цього вдається досягти, дозріває людяність, а діти можуть навчатися майбутнього. У суспільстві, в якому розлучення стало нормальним явищем, шкоди завжди зазнає дитина — і це ще раз доводить, що спільність і вірність мали би бути, у тому числі і з точки зору добра для дітей, справді правильною і відповідальною формулою»[1].

---

[1] *Рацінґер Йосиф* (*Венедикт XVI*). Бог і світ: Таїнства християнської віри. Розмова Петера Зевальда з Йосифом Рацінґером : Пер. з нім. Н. Лозинської. — Жовква: Місіонер, 2009. — С. 165.

Справжні сексуальні стосунки, на чому наголошує Катехизм Католицької Церкви, залежать від рівня духовної культури подружжя. Для подружжя показником такого рівня культури є орієнтація на чесноти християнської цнотливості та чистоти стосунків (аскетизму). До високого рівня особистісної культури належать прагнення до самопізнання, самоорганізації, спрямованість на виконання Божих заповідей. Великого значення набувають такі моральні характеристики особи, як стриманість і поміркованість, що, своєю чергою, сприяють бажанню особи підкорити «розумові пристрасті» та «пожадання людської чуттєвості». Уміння віруючої людини контролювати свою сексуальну поведінку, ураховуючи вимоги християнської етики, є результатом довгого й складного процесу виховання, самовиховання та самоокультурення. Розмірковуючи над питаннями сексуального виховання відповідного нормам і вимогам християнської етики іспанський учений, професор медицини й філософії Аквіліно Полаіно-Лоренте підкреслює, що сексуальність є складною й утаємниченою функцією людського життя, розвиток якої проходить тривалий час, починаючи з моменту усвідомлення дитиною своєї статі до розуміння феномену сексуальності та його актуалізації. На думку А. Полаіно-Лоренте, сексуальне виховання здійснюється передусім батьками в межах християнської сім'ї[1].

В апостольському повчанні «Familiaris Consortio» Йоан Павло II зазначав, що статеве виховання є основним правом та обов'язком батьків, воно «повинно завжди проходити під їхнім дбайливим наглядом чи то вдома, чи в виховних осередках, які вони особисто вибрали та їх контролюють. У цьому напрямі Церква підтверджує допоміжні закони, яких повинна дотримуватися та школа, яка співпрацює у статевому вихованні, достосовуючись до духа, яким живуть батьки»[2]. На цьому ж аспекті зосереджується увага в «Gaudium et Spes», коли пропонується надавати молоді певні пояснення, які стосуються гідності, обов'язків і завдань подружньої любові передусім у рамках сім'ї, щоби вони, будучи «вишколені в пошані до чистоти», могли в майбутньому створити власну сім'ю через християнський шлюб[3]. Християнсь-

---

[1] *Аквилино Полаино-Лоренте*. Сексуальное воспитание // Лексикон. Дискуссионные темы и неоднозначные термины в сфере семьи, жизни и этики. — М.: Изд-во Францисканцев, 2009. — С. 739—741.

[2] *Йоан Павло II*. Апостольське Післясинодальне повчання Вселенського Архієрея Йоана Павла II «Сімейне співжиття — Familiaris Consortio». — Львів: Місіонер, 2008. — С. 49.

[3] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 560.

ка сім'я є найкращим місцем, де здійснюється бажане й необхідне втілення етики сексуального життя[1].

Декларація Другого Ватиканського Собору «Gaudium et Spes» акцентувала на дотриманні подружжям цінностей аскетизму й насамперед чесноти цнотливості, що є результатом не лише моральної самосвідомості особи, а й залежить від рівня та змісту розвитку соціокультурного життя загалом. «З громадського характеру людини виходить, що поступ одиниці і розвиток самої таки громади є між собою співзалежні. Бо началом, предметом і метою всіх громадянських установ є і повинна бути людина, бо вона — по своїй природі потребує необхідного громадського життя»[2]. Загальна морально-правова культура суспільства не заперечує чесноти цнотливості, понад те, підтримує її з огляду на дотримання прав людини. Цнотливість є способом самоочищення особи від соціального гріха, самокерування власними діями та вчинками, вона набуває статусу перевіреної історією моральної чесноти (стає благодаттю), яка сприяє розгортанню людського життя всупереч існуючим обмеженням і небезпекам. Цнотливість у християнському шлюбі сприяє прагненню особи стати провідником Божої любові в єдності з ближнім. Цнотливість у діях і вчинках особи (як соціально-культурна міра) стає однією з підстав заперечення індивідуально-тілесної смерті та отримання можливості жити вічно. Цнотливість християнина в соціальному житті покликана стати невід'ємним атрибутом товариських взаємовідносин з ближніми. Дружба між людьми однієї статі (або між людьми різних статей) є великим благом, а отже, добром для всіх. Дружба стає основою духовного єднання людей[3].

---

[1] Папська рада з питань сім'ї в документі «Людська сексуальність: правда і значення» (08.12.1995 р.) виокремила основні принципи, на яких має ґрунтуватися сексуальне виховання, а саме:

«1) кожна дитина є унікальною і неповторною особистістю, а тому вона повинна отримувати інформацію відповідно до її потреб та інтересів;

2) в поясненнях завжди має бути присутньою моральна складова виховання;

3) виховання повинно ґрунтуватися на цінності цнотливості, а відповідна інформація про сексуальність в людському житті повинна подаватися в більш широкому аспекті любові;

4) батьки мають розмовляти з дітьми дуже делікатно, але ясно і належним способом» // The Pontifical Council for the family «The truth and meaning of human sexuality». Guidelines for Education within the Family [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_-pc_family_doc_08121995_human-sexuality_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 524.

[3] Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. — С. 536.

Тілесна й духовна цнотливість є прикладом перемоги «чистоти праведності» над «брудом гріховності», що ілюструє фрагмент перемоги культури життя над «культурою смерті». Неодружені та одружені особи повинні жити за єдиним моральним законом. Одружені — у моральній чистоті, неодружені — у моральній стриманості. Для неодружених (наречених) цнотливість — це усвідомлена стриманість, своєрідне випробування на істинність відносин. Істинні почуття, про які говорить Катехизм Католицької Церкви, випробовуються часом, проявами дружніх відносин, ніжністю та зростанням Божої любові в подружжі[1]. І навпаки, відсутність цнотливості можна умовно кваліфікувати як прояви «культури смерті», до яких належать розбещеність, мастурбація, розпуста, порнографія, проституція, зґвалтування тощо.

Магістеріум Церкви наголошує на тому, що людина за гріховних обставин суспільного життя має апробований варіант їх заперечення — через усвідомлення своєї моральної відповідальності за неправедні дії та вчинки, нейтралізацію неприйнятних звичок та їх наслідків, наприклад, стану страху, потреби вести прихований спосіб життя, осмислення провини щодо власного тіла й душі. Система моральних цінностей соціального вчення Католицької Церкви підтримує оптимістичний настрій особи, сприяє критичному переосмисленню тих негативних обставин, які деформують систему її сексуальних орієнтирів. Правдива сексуальна поведінка між чоловіком і жінкою має місце тільки в такій сім'ї, цілісність якої гарантується християнським шлюбом. Закріплена досвідом сексуальна норма стає гарантією відповідної тілесної та духовної комунікації, яку освячує таїнство шлюбу. Як підтверджував Йоан Павло II, визначальною умовою сексуальності є християнська любов, яка має бути присутньою в акті взаємного дарування між подружжям: «Статевість здійснюється справді по-людському лише тоді, коли є суцільна любов, якою чоловік і жінка повністю і взаємно зобов'язуються аж до смерті. Повна фізична відданість була б неправдою, якщо б вона не була б ознакою і плодом суцільної особистої відданості, в якій наявною є вся особа, навіть у своїх часових вимірах»[2].

---

[1] Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. — С. 536.

[2] *Йоан Павло II*. Апостольське Післясинодальне повчання Вселенського Архієрея Йоана Павла II «Сімейне співжиття — Familiaris Consortio». — Львів: Місіонер, 2008. — С. 15—16.

За аргументацією Венедикта XVI, Церква вважає статевість «осередком творіння». У сфері статі людина опиняється найближче до Творця, тут на ній лежить найбільша відповідальність. Через статевість людина бере відповідальну участь у самому джерелі життя. Кожна особа є Божим створінням і водночас дитиною своїх батьків. Тому в певному сенсі можна говорити про поєднання креативності й людської плодовитості. Саме в цьому видно, що статевість є великою силою, — бо тут йдеться й про відповідальність за нову людину, яка належить нам, і водночас не належить, яка походить від нас і водночас не походить. Тому, зрозуміло, що давання життя й прийняття відповідальності за цей акт, відповідальності, яка виходить далеко за біологічний початок і несе в собі щось сакральне. Церква розвиває це положення й постійно відтворює його в контексті відповідальності за людське життя[1]. Правдиві сексуальні стосунки стають передумовою радості та задоволення від спільного життя чоловіка й жінки, ця радість та задоволення охороняються цінностями й принципами пануючої культури, не виключаючи системи християнських соціально-етичних цінностей, відомими як культура життя.

Катехизм Католицької Церкви пропагує узагальнений підхід, згідно з яким подружнє життя та відповідний шлюб дають змогу досягти подвійної мети — отримати спільне благо від самого подружжя та здійснити передачу людського життя майбутньому. Сьогодні не можна розділити ці два аспекти подружнього життя, не деформувавши духовних цінностей подружжя та не наражаючи на небезпеку спільне добро чоловіка й жінки та майбутнє самої сім'ї[2]. Перед християнською сім'єю та шлюбом ставиться подвійна вимога — вірність і плідність, які можуть бути здійснені тільки завдяки таїнству вінчання (шлюбу).

Здійснюючи таїнство вінчання, чоловік і жінка беруть на себе щиру відповідальність за продовження Богоданного життя (дітонародження) у межах сім'ї та шлюбу. Подружжя самостійно обирає терміни та кількість народжуваних дітей, що співвідноситься з його поміркованим і відповідальним ставленням до долі власних дітей (відповідальне батьківство). Періодична стриманість, методи відповідального контролювання народжуваності дітей не

---

[1] *Рацінґер Йосиф* (*Венедикт XVI*). Бог і світ. Таїнства християнської віри. Розмова Петера Зевальда з Йосифом Рацінґером : Пер. з нім. Н. Лозинської. — Жовква: Місіонер, 2009. — С. 386—387.

[2] Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. — С. 384.

суперечать християнським соціально-етичним цінностям, наприклад, захисту людського права на життя. Процес дітонародження потребує захисту й контролю за його здійсненням у соціальному житті, послуговуючись для цього цінностями та принципами культури життя й надаючи сім'ям через шлюб соціально-правові гарантії захисту людського життя, починаючи від факту зачаття дитини.

Позаяк світська держава намагається відповідати за життя і добробут своїх громадян, то цілком очевидним стає її бажання «втручатися» в процеси дітонародження (демографічна політика держави, охорона здоров'я тощо). Держава намагається керувати процесами дітонародження, наприклад, за допомогою засобів масової комунікації, пропагуючи почасти надумані аргументи щодо кількості бажаних дітей. Усупереч такій хибній позиції Католицька Церква наголошує на тому, що державі не слід авторитарно й примусово змінювати плани батьків щодо кількості необхідних дітей (принижувати їхню ініціативу батьківства)[1]. Демографічна політика має будуватися з урахуванням морально-правових цінностей, зокрема й християнства, і принципів загальнолюдської культури, які забезпечують охорону та збереження людського життя, і обмежуватися лише рекомендаційними засобами, які, власне, і сприяють розвитку людського життя (від зачаття до смерті).

Багатодітні сім'ї, на думку Церкви, є знаком Божого благословення й великодушності батьків: «Християнські подруги з довір'ям Божого провидіння і в дусі жертовності (Кор. 7, 5) прославляють Творця та змагаються за досконалість в Христі, коли виконують своє призвання народжування з шляхетною, людською і християнською відповідальністю»[2]. І навпаки, великого страждання зазнають ті подружжя, які не можуть мати дітей через ті чи ті обставини (зовнішні чи внутрішні). Тому Церква підтримує програми лікування безплідності, створення сприятливих умов для народження або усиновлення й наступного виховання дітей.

Водночас Церква обстоює тезу щодо неприпустимості використання медико-технологічних засобів, які призводять до розмежування батьківства через втручання чужої особи (донорство

---

[1] Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. — С. 542.

[2] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 563.

сперми, сурогатне материнство), що є порушенням цінностей християнської моралі, спрямованих на регуляцію дітонародження в природний спосіб і захист права дитини на отримання справжнього батька та матері. Церква виступає проти порушення права чоловіка й жінки на батьківство та вимагає, щоб «наука і технології (зокрема репродуктивні. — Авт.) були на службі людської особистості, її невід'ємних прав і її істинного і цілісного блага, згідно із задумом і волею Бога» (2)[1]. Запліднення в неприродний спосіб наділяє новонароджену дитину чимось штучним, до кінця не людським. Християнська моральність вітає дитину як плід любові, а не результат медичної технології. Поза істинними сексуальними стосунками подружжя не має права на створення «штучної» дитини, а кожна дитина має право на батьків та інші права, згідно з її Богоподібною сутністю від моменту її зачаття (II A—B)[2]. Євангеліє проповідує, що фізична безплідність не є абсолютним нещастям. Подружжя, яке є безплідним, єднається з Христом (Богом), який лише один дає надію на народження дитини. Крім того, така сім'я може виявити свою великодушність шляхом усиновлення покинутої дитини і, таким чином, виконати особливу роль любові до ближнього[3].

Порушує право чоловіка й жінки на істинне подружжя розрив шлюбу — розлучення. Церква обґрунтовує позицію, згідно з якою розлучення — це серйозний гріх проти християнського шлюбу (порушення таїнства подружжя)[4]. Укладання нового союзу (шлюбу) не знімає гріха, наново одружений перебуває в стані публічного та тривалого перелюбу. Аморальність розлучення полягає в тому, що сім'я втрачає природну цілісність, унаслідок чого виникає безлад у стосунках між її членами (дітьми, батьками, родичами тощо). Розлучення шкідливе своїм прикладом, як зло, воно стає справжнім лихом для людського співжиття. «З любові до правди, — на думку Йоана Павла II, — потрібно як слід розглянути ці ситуації (розлучення. — Авт.). Бо є різниця між тими, які щиро намагаються рятувати

---

[1] Congregation for the Doctrine of the Faith. Instruction on respect for human life in its origin and on the dignity of procreation replies to certain questions of the day [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/roman_curia/-congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_en.-html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] Там само.

[3] Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. — С. 543.

[4] Див.: *Франциско Лопес-Ильяна*. Брак, раздельное проживание супругов, развод и совесть // Лексикон. Дискуссионные темы и неоднозначные термины в сфере семьи, жизни и этики. — М.: Изд-во Францисканцев, 2009. — С. 53—59.

своє перше подружжя, і їх залишено цілком неслушно, й між тими, які через свою важливу провину розбили канонічне дійсне подружжя. Є, врешті, й ті, що встановили нову злуку з огляду на виховання дітей, тож іноді наявне в них суб'єктивне переконання сумління, що попереднє подружжя, непоправно розбите, ніколи не було дійсним.

Тож і я, разом із Синодом, гаряче закликаю душпастирів і усю громаду віруючих допомагати розлученим, щоб вони не почували себе відлученими від Церкви, бо ж розлучені, будучи хрещеними, можуть і навіть повинні брати участь в її житті»[1].

З огляду на норми й вимоги християнського віровчення, особливо загрозливим для цілісності сімейних відносин є гріх кровозмішення (близькі стосунки між родичами), що робить абсолютно нездійсненним правдивий християнський шлюб (Лев. 18, 7—20). Біблія пропагує підхід святого Павла, який категорично засуджує гріх кровозмішення: «Чути між вами про розпусту; і про таку … що хтось має за жінку батькову жінку! … Я вже підкреслював в ім'я Господа нашого Ісуса … слід видати такого сатані на погибель тіла» (1 Кор. 5, 3—5). Надзвичайно небезпечним стає кровозмішення як злочин, здійснений дорослими щодо тих дітей, які перебувають під їхньою опікою. Цей тяжкий гріх (як прояв «культури смерті») подвоюється ще й тому, що він кваліфікується правом як злочин посягання на гідність людської особи, яка отримує страшний досвід насильства.

Як уже зазначалося, сімейно-шлюбні стосунки деформує так званий «вільний союз», «коли чоловік і жінка відмовляються надавати юридичної і публічної форми зв'язкові, який передбачає сексуальну близькість»[2]. У такому значенні поняття «вільний союз» стає об'єктом критики, тому що чоловік і жінка в такому «союзі» не мають підстав виявляти безумовну довіру один одному. «Вільний союз» унеможливлює юридичну форму фіксації подружніх стосунків — шлюбу, через брак довіри до себе, іншого, майбутньої дитини тощо. Йоан Павло II в Апостольському посланні «Familiaris Consortio» аналізував різні неправильні (навіть з погляду світської моралі) ситуації, які стають причиною появи так званого «вільного союзу». Зокрема до таких «неправильних ситуацій» Папа відносить «пробне подружжя», зумовлене

---

[1] *Йоан Павло II*. Апостольське Післясинодальне повчання Вселенського Архієрея Йоана Павла II «Сімейне співжиття — Familiaris Consortio». — Львів: Місіонер, 2008. — С. 105—106.

[2] Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. — С. 546.

нездатністю осіб пов'язати себе зобов'язаннями на тривалий час; «фактично вільну злуку», що передбачає союз «без будь-якого публічно визнаного інституційного зобов'язання: ані громадського, ані церковного»; орієнтацію католиків тільки на одруження за цивільним шлюбом у тих випадках, коли подружжя «з ідеологічних чи практичних мотивів воліють брати цивільний шлюб, відкидаючи або, принаймні, відкладаючи релігійний»; ситуації, коли відокремлені й розлучені особи не бажають вступати в новий шлюб; ситуації, створені розлученими особами, які знову одружилися[1].

За твердженням Святого Отця, усі неправильні дії та вчинки чоловіка та жінки, які зумовлюють появу «вільного союзу», ображають гідність особи, подружжя, руйнують саму ідею сім'ї та шлюбу, послаблюють значення вірності. «Вільний союз» заперечує християнські соціально-етичні цінності. Сексуальні стосунки повинні мати місце виключно в сім'ї, а поза межами шлюбу вони перетворюються на тяжкий гріх перелюбу, який відлучає таких осіб від причастя. Спільне благо людей (майбутньої сім'ї) виправдовує сенс відбору праведного спілкування між чоловіком і жінкою як здійснення своєрідного експерименту для перевірки істинності власних почуттів. Але правдиві сексуальні стосунки є складовими морально-правової відповідальності за власне й новостворене життя, яке з'являється тоді, коли правдива спільність між чоловіком і жінкою фіксується шлюбом. Любов у подружньому житті не допускає експериментів над власним, а тим більше новоствореним (незахищеним) життям поза межами шлюбу як таїнства.

Погляди Магістеріуму Церкви щодо християнської сім'ї та шлюбу сходяться в одному — щасливе майбутнє людства гарантує лише істинна сім'я та правдивий шлюб, які дають змогу чоловіку й жінці здійснити своє призначення лише в започаткуванні та подальшому захисті людського життя від усіх небезпек з боку структури гріха, коли в соціальному житті переважають «людський егоїзм, спрямований проти продовження життя, тоталітарна політика, а також нужда, матеріальне, культурне та моральне убозтво, …гедоністична та консумістична свідомість нищать джерело життя, а ідеології та різноманітні системи, з котрими пов'язані різноманітні форми байдужості і небажання,

[1] *Йоан Павло II*. Апостольське Післясинодальне повчання Вселенського Архієрея Йоана Павла II «Сімейне співжиття — Familiaris Consortio». — Львів: Місіонер, 2008. — С. 101—107.

атакують притаманну сім'ї виховну функцію»[1]. Нагальне завдання подолання структури соціального гріха актуалізує необхідність захисту й забезпечення цілісності та поступу християнської сім'ї, сприяння таїнства шлюбу, що залежить і від можливостей Церкви, і від підтримки гуманітарно налаштованого державного устрою[2].

Магістеріум Церкви рекомендує владі скеровувати розвиток людського життя, надаючи економічну, політичну й морально-правову допомогу всім сім'ям без винятку, яка гарантує всім сім'ям, які розвиваються в межах законного та правдивого шлюбу, поряд з іншим, здійснення завдання — посісти «перше місце у «гуманізації» особи і суспільства»[3]. Водночас Католицька Церква, як наголошував Йоан Павло II, повинна сама «невтомно розвивати душпастирство сімей, здатне спонукати кожну з них визнати з радістю і відвагою місію, що визначила Євангелія життя»[4]. Папа висновував, що «цивілізація і міцність народів залежить насамперед від стану їх сімей»[5], і водночас від імені всієї Католицької Церкви він констатував «правду людського життя» — «Майбутність людства йде через сім'ю»[6], а отже, і через здійснення таїнства християнського шлюбу.

5.3. Проблеми біоетики в системі культури життя

Новітня філософія користується поняттям «біоетика» для позначення специфічного способу діяльності та вчинків людини, що визначає «міру та межі втручання людини в багатоманітність

---

[1] *Йоан Павло II*. Покликання і місія мирян. Christifideles Laici. Післясинодальне апостольське повчання Святішого Отця Йоана Павла II. — Львів: Місіонер, 1998. — С. 91.

[2] Див.: *Присухін С. І.* Проблема шлюбу в соціальному вченні Католицької Церкви // Бюлетень української Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України «Українське релігієзнавство». — 2013. — № 69. — С. 112—123.

[3] *Йоан Павло II*. Покликання і місія мирян. Christifideles Laici. Післясинодальне апостольське повчання Святішого Отця Йоана Павла II. — Львів: Місіонер, 1998. — С. 91.

[4] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священників і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 137.

[5] *Йоан Павло II*. Покликання і місія мирян. Christifideles Laici. Післясинодальне апостольське повчання Святішого Отця Йоана Павла II. — Львів: Місіонер, 1998. — С. 92.

[6] *Йоан Павло II*. Апостольське Післясинодальне повчання Вселенського Архієрея Йоана Павла II «Сімейне співжиття — Familiaris Consortio». — Львів: Місіонер, 2008. — С. 109.

живого світу, насамперед світу природного в людині, і водночас формулює заборону на таке втручання»[1]. З другої половини XX ст. феномен біоетики стали тлумачити як спосіб актуалізації проблеми людської відповідальності за нехтування «етикою живої природи». У сфері медицини одним з перших терміном «біоетика» став послуговуватися В. Р. Поттер[2].

Розвиток біоетики як окремої наукової дисципліни спонукав суспільство актуалізувати завдання захисту всіх форм життя (особливо в умовах загострення глобальних проблем сучасності) і водночас став індикатором перевірки всієї системи моральних цінностей сучасної цивілізації на ефективність і практичну доцільність[3]. Сфера компетенції біоетики в її найширшому значенні охоплює всі царини проявів людського життя, а за своїм змістом і рекомендаціями вона перетинається із системою норм і вимог культури життя. Є підстави стверджувати, що біоетика стає невід'ємною складовою християнського соціально-етичного вчення, налаштованого на виконання завдання євангелізації світу й захист людського життя та гідності особи.

Відомо, що змістовні характеристики біоетики залежать від пануючих філософських рефлексій і специфіки наукових парадигм, у межах яких вона сформувалась і продовжує розвивати-

---

[1] *Добронравова І. С.* Філософія та методологія науки: Підручник / І. С. Добронравова, Л. І. Сидоренко. — К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2008. — С. 54.

[2] Відомо, що терміном «біоетика» вперше став послуговуватися в 1970 р. лікар-онколог В. Р. Поттер у статті «Наука виживання», а в наступному, 1971 р., вийшла друком його книга «Біоетика: міст в майбутнє». В. Р. Поттер підкреслював, що біоетика може об'єднати два різновиди мудрості (культури) — наукової (біологічні факти) і гуманістично-моральної (етичні цінності), що утвердить науку виживання, яка навчить людей правильному використанню знань у науково-біологічній сфері. Однією із засадничих цілей біоетики, за В. Р. Поттером, є актуалізація проблеми моральної відповідальності перед життям, яке без належної уваги з боку моралі є об'єктом негативного впливу морально недосконалого суспільства.

[3] На думку вітчизняних науковців, зміст поняття «біоетика» розкривають три аспекти: 1) під біоетикою розуміють уроджену схильність людини сприймати певний спосіб дії та поведінки як справедливий або несправедливий. Йдеться про біологічні засади добра й зла, але це не означає зведення моральності до біологічних рис. Результуюча схильність виявляється в контексті суспільного буття людини; 2) сфера етичних відносин містить у собі характеристики ставлення людини до природи та всього живого. У такому контексті біоетика — це міра, межа й заборона втручання в природу та світ живого. Вона визначає, що є моральним у ставленні людини техногенного суспільства до живого, а що — ні; 3) під біоетикою розуміють медичну етику, що орієнтує на розуміння людини, її цілісності та тлумачення здоров'я в поєднанні біологічних, соціальних, духовних, етичних і культурно-цивілізаційних вимірів. У такому контексті біоетика покликана захищати фундаментальні людські цінності й передусім право на здорове життя // *Добронравова І. С.* Філософія та методологія науки: Підручник / І. С. Добронравова, Л. І. Сидоренко. — К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2008. — С. 54—55.

ся. На початку третього тисячоліття зміст біоетики віддзеркалив гостру дискусію між двома філософсько-етичними напрямами — етичним абсолютизмом (християнською етикою) та етичним релятивізмом (утилітаризмом і прагматизмом). Етичний релятивізм у своїх інтерпретаціях сутності людини послуговується матеріалістичними та натуралістичними концепціями. Етичний абсолютизм обґрунтовує свою позицію абсолютизацією людини як особи (у християнстві — як особи в Богоподібній сутності).

Беручи до уваги актуальність проблем, порушених біоетикою, Магістеріум Церкви говорить про те, що біоетика загалом правильно переосмислила різноманітні світоглядні позиції та акумулювала значний досвід людства у вирішенні практичних і теоретичних завдань захисту людського життя на Землі. Водночас прогресуюча «криза людського життя» в сучасній цивілізації дає підстави говорити про те, що подолання «культури смерті» («цивілізації смерті») й утвердження її альтернативи культури життя («цивілізації любові») потребує нового, ширшого тлумачення біоетики, яке ґрунтувалося б на дослідженнях і висновках Соціального Вчительства Церкви, особливо в питаннях дотримання прав людини й насамперед її права на життя.

Християнська біоетика в своїх узагальненнях і рекомендаціях покликана конкретизувати і запитання, і відповіді щодо охорони здоров'я людей, доцільності біомедичних досліджень та експериментів над людським тілом, утвердження духовних цінностей (моралі та права) у взаємовідносинах «лікар — пацієнт», здійснення деонтологічних оцінок під час проведення операцій з трансплантації органів, переливання крові, використання штучних органів і тканин, а також у біомедичних дослідженнях світу тварин. До актуальних проблем християнської біоетики належать також питання психіатричної допомоги хворим, епідеміологічний та інфекційний контроль за розповсюдженням найнебезпечніших інфекцій (наприклад, ВІЛ-СНІД), проблеми штучного аборту, контрацепції та стерилізації. До компетенції нової біоетики належать питання сексуальної культури, соціально-етичного оцінювання нових репродуктивних технологій, що включають у себе штучне запліднення та допологову діагностику, а також експерименти на людських ембріонах і використання тканин та органів плода. Особливим предметом оцінювання стають етичні аспекти генної інженерії та євгеніки.

Автори Католицького енциклопедичного словника подають поняття «біоетика» як один з «напрямів традиційної етики,

спрямованого на утвердження моральних норм і правил, що регулюють сфери людської життєдіяльності особливо в ситуаціях, пов'язаних із загрозою життю людини, або перериванням чи порушенням його природного перебігу, чи з маніпуляціями його (життя. — Авт.) різновидами»[1]. У такому ж контексті автори відомого підручника «Біоетика» Еліо Сгречча і Віктор Тамбоне говорять про широке визначення поняття «біоетика», згідно з яким «це така область дослідження, яка, послуговуючись методологією різноманітних наук, виокремила своїм предметом «систематичний аналіз людської поведінки в площині наук про життя та здоров'я людини тією мірою, у якій зазначена поведінка аналізується в світлі моральних цінностей і принципів»[2,3]. На думку авторів підручника, метою біоетики є раціональний аналіз моральних проблем, пов'язаних з біомедициною та її зв'язків зі сферою права та гуманітарними науками. Вони пропонують рішення та розроблення морально-етичних орієнтирів, заснованих на цінностях людської особи та прав людини з урахуванням водночас усіх релігійних течій і раціональних, і науково вивірених методологій. Ці теоретичні орієнтири мають водночас і практичне скерування, вони визначають дії та вчинки окремих осіб, а також відповідне правове підґрунтя разом з кодексами професійної етики[4].

Безперечно, християнська біоетика в своїх висновках і рекомендаціях ґрунтується на положеннях Святого Письма, цінностях і принципах християнської культури загалом. Пріоритетними стають також висновки соціально-етичного вчення Церкви щодо проблем сфери медичного обслуговування населення, дослідження деонтологічних проблем організації медичної науки, виокремлення необхідного захисту людського життя та активізація боро-

---

[1] *Масленникова Г.* Биоэтика // Католическая энциклопедия. — Т. I. А—З. — М.: Изд-во Францисканцев, 2002. — С. 588.

[2] *Сгречча Є., Тамбоне В.* Биоэтика. Учебник. — М.: Библейско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2006. — С. 21

[3] Сгречча Е. і Тамбоне В. наголошують на чотирьох головних напрямах біоетики як науки: 1) етичні проблеми медичних професій; 2) етичні проблеми, які виникають у площині дослідження людини, включаючи в свій зміст і такі, які не мають безпосереднього медичного спрямування; 3) соціальні проблеми, пов'язані з політикою охорони здоров'я (як державною, так і міждержавною), з питаннями охорони праці, планування сім'ї та контролю за демографічними процесами; 4) проблеми, викликані втручанням людини в життя рослин, мікроорганізмів і тварин, а також усього того, що підтримує рівновагу екосистеми // *Сгречча Є., Тамбоне В.* Биоэтика: Учебник. — М.: Библейско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2006. — С. 21.

[4] *Сгречча Є., Тамбоне В.* Биоэтика: Учебник. — М.: Библейско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2006. — С. 21—22.

тьби з усім тим, що його обмежує[1]. Структурувавши комплекс проблем, пов'язаних із захистом життя, християнська біоетика запропонувала до обговорення три аспекти людського життя, у межах якого з'являється біоетична проблематика, вирішення яких потребує етико-правових консультацій Магістеріуму Церкви: 1) період започаткування людського життя до факту народження дитини; 2) від факту народження дитини до природної смерті людини; 3) перехід від людського життя до факту смерті людини.

Беручи участь в обговоренні найгостріших проблем біоетики, Соціальне Вчительство запропонувало власну логіку їх дослідження та інтерпретації в контексті захисту життя людини та її особистої гідності, послуговуючись при цьому цінностями християнської культури. Вивіреними документами, які пояснюють позицію Магістеріуму Церкви в християнській біоетиці, стали такі: енцикліки Папи Павла VI «Humanae Vitae» та Йоана Павла II «Evangelium Vitae», документи, підготовлені й опубліковані за безпосереднього контролю Йоана Павла II, насамперед уже згадуване апостольське звернення «Familiaris Consortio» про завдання християнської сім'ї, Декларація конгрегації віровчення «Iura et Bona» про евтаназію, особливо інструкція «Donum Vitae» про повагу до ще ненародженого життя й гідність дітонародження, Хартія працівників охорони здоров'я Папської Ради у справах душпастирства служби охорони здоров'я (1995 р.). Ці та інші документи надають підстави для проповіді вірним і пропаганди серед людей доброї волі узагальненого богословського підходу, згідно з яким людське життя є найвищою Богом даною цінністю, що в умовах панування «культури смерті» формулює новий зміст соціально-культурного імперативу захисту людського життя.

Нині Магістеріум Католицької Церкви виходить з тези, що людське життя за всіх умов необхідно любити й захищати, розвивати, а його протилежність — неприродну смерть (зло від диявола) — заперечувати (тобто боротись зі смертю), водночас природну смерть (кінець індивідуального життя) потрібно приймати як неуникну даність. Християнська біоетика як узагальнений ім-

[1] У світській формі етико-правове регулювання біомедичних досліджень розпочалось одразу після Другої світової війни (Нюрнберзький процес), коли був розроблений перший міжнародний документ з оприлюдненням етико-правових нормативів, які згодом отримали назву «Нюрнберзький кодекс» (1947 р.). Особливу значущість набула Гельсінська декларація Всесвітньої медичної асоціації (ВМА) 1964 р. та її наступна редакція, ухвалена Генеральною асамблеєю ВМА в 1989 р. Важливим досягненням біоетики стала прийнята в листопаді 1996 р. Парламентською асамблеєю Ради Європи Конвенція «Про права людини і біомедицину». У 1997 р. в зв'язку з проведенням експериментів з клонування тварин та обговоренням перспектив застосування цієї технології до людини, Рада Європи ухвалила Додатковий протокол до конвенції, який містить правові норми, пов'язані з біотехнологіями.

ператив захисту людського життя обґрунтовується, по-перше, святістю людського життя; по-друге, недоторканністю невинного життя; по-третє, невідчуженістю права на життя від моменту його зачаття й до природного кінця життя (смерті) тощо. У християнстві Богом дане життя від зачаття до смерті є виявом святості, а отже, воно є недоторканним у всіх аспектах його вияву.

Безумовно, що християнська біоетика обґрунтовується біблійними положеннями про те, що Бог є творцем світу й людини, а отже, Він завжди захищав, захищає та буде захищати своє творіння від зла (смерті). Жодна людина не може самочинно розпоряджатись ані власним життям, ані життям інших людей. Святість у християнській біоетиці символізує залежність людського життя від Бога й пропонується Церквою до її здійснення в діях і вчинках усіх людей. Принцип святості життя синхронізується зі змістом П'ятої заповіді «Не вбивай» (Мт. 5, 21), святість життя стає показником ступеня взаємодії людини й природи, людини й соціуму, особи та соціального Буття (з погляду моральності, тобто того, що можна та доцільно робити). Святість життя обґрунтовується й тим, що дароване Богом життя повинно здійснюватися людиною відповідально («як продовження творчої дії Бога» (194)[1]). Як уже зазначалося, батьки в сім'ї (сексуальних стосунках) покликані відтворювати нове життя через народження нової людини, сприймаючи на віру, що душу в неї вкладає Абсолют (Бог). Тому своїм життям кожна людина має завдячувати не тільки батькам, а насамперед Богу, і тільки перед Богом вона несе відповідальність за заперечення чи збереження життя.

Святість життя, а отже, його недоторканність, є орієнтиром для виокремлення та здійснення вимог християнської біоетики в усіх сферах суспільного життя та окреслення межі моральної поведінки на рівні окремо взятої особи. Віруючі люди, а разом з ними люди доброї волі, мають знати й утілювати в людському співжитті вимогу недоторканності життя, згідно з якою не можна шкодити ні власному життю, ні життю іншої особи, принижувати власну гідність або гідність іншої особи. Згідно з вимогами християнської етики особа не може самостійно вирішувати кінцевого питання щодо власного життя або смерті, цей вибір належить робити тільки Богові. Водночас особливої ваги біоетика надає принципу недоторканності тільки-но започаткованого життя, що

[1] *John XXIII.* Mater et Magistra. Encyclical of Pope John XXIII on christianity and social progress. May 15, 1961 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_-15051961_mater_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

є продовженням принципу святості й недоторканності всіх форм життя загалом. Останнє стосується тих ситуацій, коли дії та вчинки однієї людини ставлять під загрозу життя іншої особи, коли обмежують блага, необхідні для життя інших людей.

Розмірковуючи над проблемою здійснення принципу недоторканності людського життя, Йоан Павло II акцентував увагу на таких субординованих поняттях, як «невинна жертва і агресор», «пряме і опосередковане вбивство» тощо. Папа запропонував підсумкову формулу їх оцінки: «пряме й умисне вбивство невинної людської істоти завжди є важкою аморальною дією»[1]. Надцінність людського життя за жодних умов не дозволяє вбивство людини (навіть у тих випадках, коли це необхідно для спасіння іншого людського життя), будь-яка людина попри всі ситуації залишається духовно неповторним і незамінним живим створінням.

П'ята заповідь «Не вбивай» (Мт. 5, 21) є визначальною як для норм природного закону, що реалізуються в етико-правових системах різних культур, так і невід'ємно обов'язковою для християнської біоетики. Заповідь налаштовує на поступ людського життя, перешкоджає розгортанню «культури смерті» (насильства, антагоністичних суперечностей, поширенню таких негативних явищ, як заздрощі, ревнощі, користолюбство, боротьба за владу, дух помсти, гнів тощо). У системі соціально-етичних цінностей культури життя заповідь «Не вбивай» (Мт. 5, 21) фіксує існування непорушного імперативу як способу захисту особи й водночас людського співтовариства від насильницької смерті через визнання всіма його членами права на життя[2].

П'яту заповідь Святий Отець подав як вияв правдивої любові Бога до людей, бо «вона завжди є даром, котрий має слугувати розвиткові людини та її радості»[3]. Заповідь «Не вбивай» конкретизується Новоєвангельськими догматами, вона сама є «євангелією», доброю і радісною звісткою. «Євангелія» захисту життя стає для вірних прикладом Божого дару і тому орієнтує особу на її бе-

---

[1] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 82.

[2] *Присухін С. І.* Йоан Павло II про право на життя в умовах кризи сучасної цивілізації // Юридична наука. — 2011. — № 2. — С. 25—30.

[3] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 75.

зумовне дотримання. Культура життя підтримує християн та рекомендує людям доброї волі приймати П'яту заповідь із вдячністю, берегти і цінувати її з відчуттям відповідальності. Бог дарує людям життя, аби вони його любили, шанували і підтримували. Отже, «дар стає заповіддю, а сама заповідь є даром»[1].

Святе Письмо нагадує християнам слова Бога: «Від кожної людини вимагатиму за життя людини» (Бут. 9, 5), це дає підстави стверджувати, що для вірних і людей доброї волі кожне людське життя має бути святим і недоторканним. Посилаючись на «Donum Vitae», Йоан Павло II розкриває зміст Божого Одкровення щодо святості та недоторканності людського життя: «Людське життя є святе, позаяк від самого початку вимагає «творчого діяння Бога» і назавжди залишається в особливій причетності до Творця єдиної своєї мети. Сам Бог є Господарем життя від початку і до кінця. Ніхто, ні за яких обставин, не може привласнити собі права знищення невинної живої істоти»[2]. Людське життя набуває святості та недоторканності, відбиваючи святість і недоторканність самого Бога, «власне тому сам Бог стане суровим суддею кожного порушення заповіді «Не вбивай», — цієї підстави людського співіснування»[3]. У такий спосіб Бог стає «оборонцем невинних» (Бут. 4, 9—15; Іс. 41, 14), зазначаючи, «що не радіє з погибелі живучих (Мудр. 1, 13), бо з цього може тішитися тільки Сатана: через його заздрість смерть увійшла у світ (Мудр. 2, 24). «Це він, «душогубець від початку», а також «брехун і батько лжі» (пор. Йо. 8, 44), зводячи людину, скеровує її до гріха і смерті, видаючи їх за мету й вінець життя»[4].

П'ята заповідь має умовно негативний зміст, бо визначає кордони, яких не можна переступати, водночас вона передбачає беззастережну повагу до життя, його захист і спрямовує віруючих уперед дорогою любові, що дарується, приймається й слугує життю[5]. Таку ж позицію обстоював кардинал Йосиф Рацінґер: «Поза сумнівом, у кожній людині присутня та первісна очевидна переконаність, що вбивати не можна. Навіть якщо я забув, що тільки Бог може розпоряджатися людським життям, я знаю при-

---

[1] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995.— С. 76.

[2] Там само. — С. 77.

[3] Там само.

[4] Там само — С. 78.

[5] Там само.

наймні те, що інша людина має право на життя, що якби я когось убив, я посягнув би на людське буття як таке»[1].

Уся історія розвитку християнської Церкви підтверджує істинність П'ятої заповіді «Не вбивай»: «Впродовж усього часу історії Традиція Церкви завжди однозначно наголошувала безумовну і тривку вартість заповіді «Не вбивай». Загальновідомо, що споконвіку вбивство вважалося одним із трьох найтяжчих гріхів (укупі зі зрадою віри та перелюбом)»[2]. Коли в Нагірній проповіді Ісус Христос нагадує заповідь «Не вбивай» (Мт. 5, 21), то він додає до неї заборону гніву, ненависті та помсти. Катехизм Католицької Церкви нагадує, що «Христос каже Своєму учневі підставити другу щоку і любити своїх ворогів. Він Сам не захищався і наказав Петрові сховати меча в піхви»[3]. Останнє відповідає біблійному положенню, згідно з яким «вбивство людської істоти — образу Божого — є особливо тяжким гріхом. Лише Бог є Господарем життя!»[4]. Під впливом численних і часом драматичних подій людської історії християнська етика намагається повніше усвідомити, що саме Божа заповідь забороняє й що приписує.

Водночас необхідно пам'ятати (про що вже йшлося в попередніх розділах), що в людському житті трапляються випадки, коли цінності, які містяться в Законі Божому, набувають характеристик парадоксу, прикладом слугують обставини необхідного самозахисту, за яких людина має обирати, як захищати своє життя й не зашкодити життю іншої людини. Церква наполягає на безсумнівній вартості життя кожної людської особи, що, своєю чергою, накладає обов'язок перед особою любити саму себе, так само, як і інших. Останнє є підставою визнання права на самозахист, ось чому особа не може відмовитися від права на власну самооборону. Узаконений самозахист людини є не лише правом, а й поважним обов'язком того, хто відповідає за життя іншої особи, за спі-

---

[1] *Рацінґер Йосиф* (*Венедикт XVI*). Бог і світ: Таїнства християнської віри. Розмова Петера Зевальда з Йосифом Рацінґером : Пер. з нім. Н. Лозинської. — Жовква: Місіонер, 2009. — С. 161.

[2] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vatiçana, 1995. — С. 79.

[3] Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. — С. 519.

[4] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 79.

льне добро родини або держави[1]. Але за всіх обставин діє положення Катехизму Католицької Церкви, згідно з яким бажаний самозахист спрямований на уникнення смерті. Самозахист виправданий, якщо «для безпеки і захисту людей від агресора достатньо безкровних засобів, то влада користуватиметься тільки такими засобами як більш відповідними конкретним умовам загального добра і гідності людської особи»[2].

Магістеріум Церкви, виокремлюючи той факт, що необхідно шанувати життя кожного, навіть життя злочинця та нападника, констатує, що заповідь «Не вбивай», коли вона торкається невинного й беззахисного життя, має абсолютну цінність. Недоторканність людського життя є моральним імперативом, який випливає з повчань Святого Письма, як моральна цінність, що незмінно визнається Традицією Церкви й проповідується її Магістерією[3]. Йоан Павло II підтверджує висновок, надважливий як для християнської етики, так і для християнської біоетики: «Свідоме й добровільне рішення позбавити життя невинну людську істоту завжди, з погляду моралі, є злом і ніколи не може бути дозволено ні як мета, ні як засіб досягти доброї мети. Адже це поважний непослух моральному законові, а отже, і самому Богові, який є його творцем і гарантом; такий акт суперечить первісним чеснотам — справедливости й любови»[4]. Понад те, «моральний закон» заперечує й непряме (незумисне) вбивство, тобто такі дії та вчинки (так само й бездіяльність), які піддають життя іншої людини загрозі через злочинну самовпевненість або недбальство. У Катехизмі Католицької Церкви зазначено, що «байдужість людського суспільства до обставин смертельного голоду є ганебною несправедливістю і тяжкою провиною. Торгівці, лихварська і корислива діяльність яких викликає голод і смерть, чинять непряме вбивство. Воно рахується їм за провину»[5]. Катехизм додає, що ненавмисне вбивство морально не звинувачується[6],

---

[1] Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. — С. 519.

[2] Там само. — С. 520.

[3] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 81.

[4] Там само. — С. 82.

[5] Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. — С. 520—521.

[6] У системі правових відносин злочинну самовпевненість або недбалість, яка призвела до вбивста з необережності, кваліфікують як злочин, що тягне за собою кримінальну відповідальність.

але важка провина людини, якщо вона без відповідних мотивів, незумисно спричинила смерть, не підлягає виправданню[1].

Декларація Конгрегації віровчення про евтаназію «Iura et Bona» підкреслює, що «ніхто і ніщо не може дати права на вбивство невинної живої істоти, хай це буде ембріон чи плід, дитина чи дорослий, людина стара, безнадійно хвора чи присмертна. Поготів, ніхто не може домагатися, аби було виконано цей акт убивства щодо нього самого чи щодо іншої особи, яка вимагає опіки — з таким рішенням не можна погодитися ні прямо, ні умовно. Жодна влада не має законного права ані до цього змушувати, ані це дозволяти» (2)[2]. З огляду на зміст П'ятої заповіді й права людини на життя, кожна особа, понад те, невинна людська істота є цілком рівною з будь-якою іншою. Ця рівність є підставою формування таких суспільних відносин, які, щоб відповідати вимогам рівності, повинні ґрунтуватися на істині та справедливості, визнаючи й захищаючи кожну людину як мету, а не як засіб. В енцикліці «Veritatis Splendor» Йоан Павло II підкреслює, що для здійснення моральної норми, яка забороняє вбивство невинної людської істоти, «немає жодних привілеїв чи винятків ні для кого. Немає різниці, чи хтось є володарем світу, чи «найубогішим із бідних» на цій землі: перед вимогами моральності всі є абсолютно рівні»[3]. Таку ж тезу на користь положень християнської біоетики щодо дотримання П'ятої заповіді «Не вбий» озвучив філософ-богослов Ігнасіо Карраско де Паула: «Людське життя має вроджене фундаментальне право на життя з моменту зачаття до природного кінця»[4].

Право на життя є природним правом, воно є невід'ємним від життя, дарованого людині Богом, а не є лише «механічним обдаровуванням» з боку батьків або суспільства. Право на життя («немає життя без живого суб'єкта і немає живого людського суб'єкта без права на життя»[5]) — це право окремо взятої людини вільно ко-

---

[1] Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. — С. 521.

[2] Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith. Declaration on euthanasia [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/roman_curia/-congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19800505_euthanasia_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[3] *Йоан Павло II*. Енцикліка Veritatis Splendor Верховного Архієрея Папи Йоана Павла II до всіх єпископів Католицької Церкви про деякі фундаментальні питання морального вчення церкви. — К.: Кайрос, 2013. — С. 108.

[4] *Игнасио Карраско де Паула*. Биоэтика. Этика человеческой жизни и целостности личности // Ливио Мелина. Нравственное действие христианина / Ливио Мелина, Теодор Герр, Игнасио Карраско де Паула, Альберто Бонанди, Карло Брешиани / Под общ. рук. Л. Мелина. — М.: Христианская Россия, 2007. — С. 167.

[5] Там само.

ристуватися життям і захищати його від «многоликого» насильства, починаючи від започаткування життя в лоні матері, подальшого існування в суперечностях соціального буття й завершуючи моментом, коли приходить природна смерть. В енцикліці «Evangelium Vitae» Йоан Павло II конкретизує змістовні характеристики поняття «право на життя», що, на його думку, логічно випливає зі змісту П'ятої заповіді: «Людина, яка щиро відкрита правді та добру, може світлом розуму і таємничою силою благодаті розпізнати в природному, писаному в серці законі (пор. Рим. 2, 14—15) святість людського життя від початку аж до краю й переконатися, що кожна людська істота має право сподіватися особливої поваги до свого основного блага. На визнанні цього права ґрунтується співжиття людей та існування політичної спільноти»[1].

Отже, право на життя є засадничим, бо воно відбиває як потреби всіх людей, так і потреби окремо взятої особи; його не можна порушувати в жодному разі. Це право є основоположним у соціально-етичному вченні Церкви, саме на ньому повинна ґрунтуватись уся система соціально-правових відносин сучасної цивілізації (див. Міжнародну Декларацію прав людини). Усі держави, які вважають себе прогресивними, повинні включати в систему своїх головних функцій (до системи конституційних норм) захист права на життя. Право на життя є правом на спільне благо (Богом дане життя по суті), воно стосується всіх людей без винятку. Йоан Павло II аргументував: «Захищати й обстоювати таке право повинні насамперед віруючі в Христа, свідомі прекрасної правди, що її нагадує Другий Ватиканський Собор: «Син Божий своїм втіленням з'єднався з кожною людиною». У цій спасительній події звістилась людству не тільки безмежна любов Бога, який «так полюбив світ, що Сина свого Єдинородного дав» (Йо. 3, 16), але й непорівнянна вартість кожної людської особи»[2].

Повній реалізації права людини на життя перешкоджає «культура смерті» й насамперед соціальне насильство (війна, тероризм, геноцид і масові депортації, поширення на глобальному рівні все нових форм рабства: торгівля людьми, використання дітей у війнах, експлуатація робітників, нелегальна торгівля наркотиками, проституція тощо). Йоан Павло II звертав

---

[1] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 4.

[2] Там само. — С. 3—4.

увагу на те, що «навіть у демократичних країнах ці права (права людини. — Авт.) не завжди належно пошановані. Говоримо не тільки про скандальну практику абортів, а про різноманітні кризові явища всередині демократії, які подеколи справляють враження нездатності вирішувати питання на користь суспільного добра. Певні вимоги, що визрівають у суспільстві, подеколи оцінюють, виходячи не з норм справедливості і моралі, а з виборчого потенціалу і фінансової потужності сил, що за ними стоять. ... Через це дедалі важче стає узгоджувати приватні інтереси з загальним благом. Останнє не є простою сукупністю окремих інтересів, а радше оцінкою та інтегруванням цих інтересів на основі зваженої системи цінностей; врешті воно вимагає правильного розуміння гідності і прав людини»[1]. Поряд зі своєю Євангельською місією Церква ставить завдання захисту прав людини як особи та сприяння їх реалізації в усіх сферах суспільного розвитку як одне з основних: «Отож Церква, силою дорученої собі Євангелії, проголошує права людей і признає та високо оцінює отой сучасний динамізм, що всебічно плекає ці права. Але цей рух треба пройняти духом Євангелії та оберігати від усякого роду фальшивої автономії. Бо ми сьогодні є в спокусі думати, що наші особисті права лише тоді бувають вповні збережені, коли вони стоять окремо від усяких основ Божого закону. А таким шляхом гідності людської особи не можна не те що спасти, але можна її хіба загубити»[2].

Йоан Павло II доводив, що право на життя є визначальним у системі інших прав людини, воно віддзеркалює прагнення до отримання й захисту тих благ, які є конституйованими для окремо взятої людини як особи. Право на життя не можна порушувати, бо його порушення безпосередньо торкається гідності особи в її Богоподібності. Засадничий характер права на життя полягає в тому, що саме воно повинно визначати зміст соціальних відносин і спрямовувати їх на подальший розвиток усіх форм соціального життя. Кожна держава своїм обов'язком повинна вважати включення в число своїх головних законів захист права на життя, унеможливлюючи тим самим поширення «культури

---

[1] *Йоан Павло II*. Сотий рік (Centesimus Annus) Енцикліка Вселенського Архієрея Йоана Павла II з нагоди сотої річниці енцикліки Rerum Novarum. — К.: Кайрос, 2001. — С. 82—83.

[2] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 546.

смерті» в умовах глобальної кризи сучасної цивілізації[1]. Неповносправність об'єкта права на життя не скасовує самого права на життя, воно втрачається лише тоді, коли його об'єкт перестає існувати. Якщо право на життя заперечується, то неможливо встановити критерії розрізнення корисного або шкідливого життя; вирішити проблему дієздатності людини, без права на життя людина не може стати особою. Особа конституюється не дією або результатом дії, а насамперед своїм буттям. Відмовляти будь-кому в праві називатись особою означає нівелювати людину до стану небуття.

Принцип права на життя є невід'ємним від загального вчення про фундаментальні права людини й насамперед від постулату, згідно з яким будь-яке право дозволяє його власнику захищати це право, а якщо він не може захищати себе сам через фізичну або психічну хворобу, то він перебуває під захистом суспільства. Права людини мають сенс і можуть бути реалізовані лише за умови визнання, що ніхто не має права робити висновок про те, чи є особа суб'єктом цих прав. Дотримання прав людини свідчить про те, що вона є членом людського співтовариства не тому, що володіє певними людськими якостями, а через власне право на життя (через свою біологічну належність до виду Homo sapiens). У своїй праці «Переступити поріг надії» Йоан Павло II підкреслював, що «право на життя є найголовнішим, проте певний тип культури хоче його заперечити, заміняючи його на «невигідне» право, яке потрібно захищати. Немає іншого права, яке б найбільше стосувалося самого існування особи! Право на життя — це значить право на народження. А потім право існування аж до природної смерті: «Поки живу, маю право жити»»[2].

Захист права на життя здійснюється в двох площинах: проголошення та утвердження християнських засад прав людини і викриття фактів порушення цього права в сучасному світі. Церква вважає, що проголошення християнських засад прав людини значущіше за критику їх порушень. Викриття та критика не повинні ігнорувати проголошення цінностей прав людини, які надають правам міцності й характеристик практичної доцільності. Для християнської біоетики проблема захисту прав людського життя, яке тільки-но зароджується, є пріоритетною.

---

[1] Див.: *Присухін С. І.* Йоан Павло II про право на життя в умовах кризи сучасної цивілізації // Юридична наука. — 2011. — № 11. — С. 25—30.

[2] *Йоан Павло II.* Переступити поріг надії. Йоан Павло II відповідає на питання Вітторіо Мессорі / Пер. з пол. Н. Попач. — К.: Кайрос; Львів: Свічадо, 1995. — С. 152.

Християнська біоетика безкомпромісна в судженні, що зароджене людське життя — це чудо започаткування, розвитку, а потім народження дитини, надія на її благополучне суспільне життя — відбувається згідно з волевиявленням Бога (і можливостями природи). Вирішення тих чи тих біоетичних проблем ґрунтується на тому, що людський ембріон на будь-якій стадії свого розвитку є людською істотою — особою. Як підкреслював італійський науковець, лікар і богослов, член Папської Академії захисту життя А. Серра, отримані наукові результати дають змогу зробити тільки один висновок, що поєднання двох гамет є фактом започаткування людського життя — людини як особи: «…Живий ембріон, починаючи з моменту злиття гамет, є реальною індивідуальною людиною, а не просто скупченням клітин. З цього моменту він — «син»: як квітка, що тільки-но розквітла, яку потрібно огорнути всією любов'ю й турботою! Він наділений тією ж гідністю, що й інші люди, які дали йому життя, з тими самими основними правами… Саме ця індивідуальна людина є завжди «сином», який має право на своє життя»[1]. За висновками А. Серра, у кризовій «біотехнологічній» культурі сьогодення «сини й дочки» стають утилітарним «продуктом», який контролюють і по-споживацьки використовують. Ось чому перед віруючими та людьми доброї волі постало завдання «загальної мобілізації сумлінь» і «спільного етичного зусилля, аби запровадити велику стратегію захисту життя. Всі ми разом повинні будувати нову культуру життя»[2]. У такому ж сенсі «Donum Vitae» зазначає: «Плід людини з перших хвилин свого існування (тобто з моменту створення зиготи) вимагає безумовної поваги, яка притаманна йому як людській істоті в її тілесній і духовній цілісності» (1.1)[3].

Отже, вирішення колізії між імперативом безумовного захисту життя на всіх етапах його розвитку й споживацько-прагматичним ставленням до нього повинно бути скероване тільки на користь

---

[1] *Серра А.* Достоинство эмбриона // Лексикон. Дискуссионные темы и неоднозначные термины в сфере семьи, жизни и этики. — М.: Изд-во Францисканцев, 2009. — С. 244.

[2] *Йоан Павло II.* Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 137.

[3] Congregation for the Doctrine of the Faith. Instruction on respect for human life in its origin and on the dignity of procreation replies to certain questions of the day [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/roman_curia/-congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_en.-html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

людського життя. Вибір між можливістю народження дитини чи виправданням її знищення, на думку Йоана Павла II, — «це удавана альтернатива. Немає й мови про право вибору тоді, коли йдеться про виразне моральне зло, коли йдеться про заповідь: «Не вбий!»»[1]. З цих позицій християнська біоетика дає морально-правову оцінку різноманітним експериментам (операціям) на людських ембріонах, що виконуються під час біомедичних досліджень. В енцикліці «Євангелія життя» Йоан Павло II повчає, що «такі втручання, хоча і мають чесну за своєю природою мету, все ж неминуче спричиняють смерть зародка… використання людських ембріонів і плода як експериментального матеріалу є злочином супроти їхньої гідності людських істот, котрі мають право на таке саме пошанування, як і вже народжена дитина і кожна людина»[2]. Моральному осуду підлягає також «практика використання ще живих ембріонів і людських плодів (часто спеціально «спродукованих» у лабораторних умовах) уже як ужиткового «біологічного матеріалу» чи як джерела органів або тканин для пересадок під час лікування хвороб. Насправді, вбивство невинних людських істот навіть заради корисніших — вчинок цілковито неприпущенний»[3].

Визнання гідності ще ненародженої дитини (визнання її права на життя) стає вагомою підставою морально-правових суджень щодо злочинного аборту, як і проти інших загроз життю ще ненародженої дитини, які можуть порушити право на життя, наприклад, пренатальна (дородова) діагностика. Технології, які вона використовує, мають різний ступінь надійності, містять певний ризик як для дитини, так і для матері. У зв'язку з цим виникають дві біоетичні проблеми: правомірність цих процедур, якщо взяти до уваги їх ризикований характер, доволі обмежені терапевтичні можливості, й небезпеку того, що негативний результат діагнозу стане причиною добровільного аборту.

Соціальне Вчительство нагадує про необхідність етичного оцінювання пренатальної діагностики, яка дає змогу виявити можливі аномалії в організмі ще ненародженої дитини. На думку Йоана Павла II, можна морально виправдати діагностичні

---

[1] *Йоан Павло II*. Переступити поріг надії. Йоан Павло II відповідає на питання Вітторіо Мессорі / Пер. з пол. Н.Попач. — К.: Кайрос; Львів: Свічадо, 1995. — С. 152.

[2] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 91.

[3] Там само.

процедури лише в тому разі, якщо вони не становлять надмірної загрози для дитини і для матері і здійснюються виключно з терапевтичною метою, або за негативного результату допомогти спокійно й свідомо прийняти та народити дитину з вадами розвитку[1]. Позаяк нині лікування ще ненародженої дитини обмежене в своїх терапевтичних можливостях, то почасти ці технології використовують з «євгенічною метою», тобто допускається переривання вагітності, аби запобігти народженню дітей з патологіями розвитку. Йоан Павло II критикував такий спосіб мислення (і практики) і водночас вважав його «ганебним і гідним всілякого осуду, бо він привласнює собі право визначати вартість людського життя тільки в категоріях «нормальності» і фізичного здоров'я, відкриваючи шлях до правоможності дітогубства та евтаназії»[2]. Ось чому Святий Отець усіляко підтримував тих людей, які «щиро приймають і люблять численних наших братів, які простують життям, потерпаючи від важких кривд, … їхня відвага і радість надзвичайно промовисто засвідчать справжні вартості, що навіть за найскладніших обставин роблять життя цінним для себе і для інших. Церква стає на бік тих подруж, які готові з великим збентеженням і болем прийняти упосліджених дітей. Церква вдячна тим багатьом сім'ям, котрі всиновлюють дітей, що їх через каліцтво чи хворобу покинули батьки»[3].

З огляду на вимоги християнської біоетики, експериментальна медицина має сенс тоді, коли вона скерована на поліпшення здо-

---

[1] Щодо здійснення пренатальної діагностики, то християнська біоетика пропонує враховувати такі підстави: по-перше, діагностична процедура має здійснюватися лише в інтересах матері й дитини (що віддзеркалює фундаментальний принцип медичної допомоги «здоров'я — найвищий закон»). Необхідно виключити будь-яку можливість переривання вагітності або завдання шкоди майбутній дитині. По-друге, ризик наслідків для життя матері й дитини має бути співмірний з небезпекою технології діагностики. По-третє, надійність методу повинна бути гарантована, тобто вона має виключати можливість хибного діагнозу, під час якого здоровий плід може бути кваліфікований як патологічний. По-четверте, для пренатальної діагностики необхідні вагомі медичні покази. Пренатальна діагностика виключає просту цікавість батьків станом здоров'я плоду тощо. По-п'яте, пренатальна діагностика можлива лише за згоди батьків, які повинні бути поінформовані про можливі ризики та необхідність дослідження // *Игнасио Карраско де Паула*. Биоэтика. Этика человеческой жизни и целостности личности // Ливио Мелина. Нравственное действие христианина / Ливио Мелина, Теодор Герр, Игнасио Карраско де Паула, Альберто Бонанди, Карло Брешиани / Под общ. рук. Л. Мелина. — М.: Христианская Россия, 2007. — С. 175—176.

[2] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 92.

[3] Там само.

ров'я людей і сприяє розвитку і захисту людського життя загалом. Інтерес дослідників до ембріональної стадії розвитку життя людини почасти створює ризик переривання вагітності й патології перебігу пологів, що є невиправданим. Як було зазначено, експериментальні репродуктивні технології (процес вирощування необхідної кількості ембріонів у лабораторних умовах) об'єктивно містять у собі негативну статистику (знищення вже непотрібних ембріонів). Тому біоетика в питаннях експериментальної медицини (дослідження процесу запліднення, перебіг вагітності, контроль розвитку ненародженої дитини) пропонує дотримуватися певних науково-пізнавальних принципів, які змушують експериментаторів у галузі біомедицини пам'ятати:

— про відмінність між фундаментальними й терапевтичними дослідженнями. Перший різновид дослідження ембріональної фази розвитку людини є завжди небезпечним, а отже, незаконним, бо він завершується знищенням об'єкта експерименту. І навпаки, дослідження в терапевтичних цілях є виправдане з урахуванням позитивного впливу на розвиток життя;

— що виробництво людських ембріонів у наукових цілях є аморальною дією (незалежно від процедури їх отримання). Деякі дослідники вважають, що цей принцип поширюється лише на технології штучного запліднення, а не на процес клонування, бо клонування передбачає створення не нового об'єкта, а лише відтворення старого. Така позиція є також хибною, оскільки вона підміняє тезу в процесі доведення: клонування як репродуктивна процедура також не є законною, бо допускає знищення «зайвих копій»;

— що лікувальні зусилля повинні гарантувати успіх і не спричиняти ризик смерті плоду незалежно від стадії його розвитку;

— що батьки мають давати свою згоду на втручання в перебіг вагітності тільки в терапевтичних цілях. Батьки не мають права розпоряджатися життям і цілісністю зачатої ними дитини, а отже, несуть всю повноту моральної та правової відповідальності за ще ненароджене життя[1].

Ураховуючи прецедент численних фактів, які свідчать про розгортання «культури смерті», християнська біоетика актуалізує дискурс теми заборони аборту, що сьогодні стає предметом активного обговорення не лише в засобах масової інформації. Проблема штучного переривання вагітності не є для Церкви абсолю-

[1] *Игнасио Карраско де Паула*. Биоэтика. Этика человеческой жизни и целостности личности // Ливио Мелина. Нравственное действие христианина / Ливио Мелина, Теодор Герр, Игнасио Карраско де Паула, Альберто Бонанди, Карло Брешиани / Под общ. рук. Л. Мелина. — М.: Христианская Россия, 2007. — С. 177.

тно новою, адже, аборт відомий з давніх часів, проте сучасна «культура смерті» гранично поширила його в медичній практиці, понад те, доповнила маніпулятивними пропагандистськими акціями щодо його легалізації, аргументуючи останнє правом жінки за тих чи тих умов переривати вагітність. Біоетика дає однозначну оцінку аборту — це вбивство в материнському тілі. Але ця оцінка не є абсолютною, вона визнає аборти, які стали наслідком нещасного випадку, хвороби, тобто не були заплановані й здійснені батьками або медичним персоналом умисно. Оцінка аборту переважно залежить від відповіді на запитання: чи знищення плода було метою або засобом. У християнстві вбивство плода (невинної істоти) завжди вважалося найтяжчим гріхом (13)[1]. У енцикліці «Євангелія життя» Йоан Павло II підкреслив, що «безпосереднє переривання вагітності, задумане як мета чи як засіб, завжди є серйозною моральною провиною, бо ж це — свідоме вбивство невинної людської істоти»[2].

Аргументи на кшталт того, що коли вагітність загрожує життю матері, то здійснення аборту припустиме, легалізують «культуру смерті». Позитивне рішення щодо аборту в таких окремих випадках виправдовується хибною ідеєю про необхідність самозахисту (за логікою Томи Аквінського, самозахист виправдовує насильницьку смерть агресора). Але християнська біоетика цю екстраполяцію вважає безпідставною, бо плід, дитину, життя якої також перебуває в смертельній небезпеці, не можна порівнювати з несправедливим агресором. Святий Отець так пояснив цю ситуацію: «у випадку ненародженої дитини про таку ситуацію не може бути й мови. Дитя, зачате у лоні матері, ніколи не є несправедливим агресором! Це безборонна істота, яка чекає прийняття і допомогу»[3]. Моральна відповідальність осіб за переривання вагітності постає в усій повноті як факт усвідомлення, що за всіх обставин йдеться про вбивство. Йоан Павло II стверджував, що «жодне слово не ладне змінити істини: переривання вагітності — не важить, у який спосіб виконане, — є свідомим і прямим вбивс-

---

[1] Sacred Congregation for the Doctrine of the faith. Declaration on procured abortion [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/-roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19741118_declaration-abortion_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 90.

[3] *Іван Павло II*. Переступити поріг надії. Іван Павло II відповідає на питання Вітторіо Мессорі / Пер. з пол. Н. Попач. — К.: Кайрос; Львів: Свічадо, 1995. — С. 153.

твом людської істоти між зачаттям і народженням — на самих початках її життя»[1]. Адже беззахисну людину знищують на порозі життя, отже, вбивають найневиннішу істоту. Ще не народжена дитина цілковито ввірена турботі й опіці матері, яка носить її у своєму лоні. Але під впливом соціального гріха «саме вона — мати — прагне вбивства цієї істоти і навіть сама його спричинює»[2]. Святий Отець пояснював, що почасти прийняття жінкою рішення про переривання вагітності виправдовується хибними мотивами й супроводжується болісними та драматичними переживаннями: «Вирішуючи позбутися плоду, вона часто керується не суто егоїстичними міркуваннями, а дбає про якісь нібито поважні блага, як от власне здоров'я чи належний життєвий рівень для інших членів родини… Всі ці й подібні до них мотиви не можуть виправдати зумисного позбавлення життя невинної людської істоти»[3].

Рішення щодо здійснення злочинного аборту часто ухвалює не лише мати, а й інші особи. Насамперед це може бути батько ще не народженої дитини. Батько винний «не тільки в тому разі, коли він безпосередньо схиляє жінку до аборту, але й коли опосередковано спричинює таке рішення, залишаючи її сам на сам із проблемами, пов'язаними з вагітністю»[4]. Тоді, коли жінка найбільше потребує підтримки чоловіка, «він виявляється цинічним егоїстом, який використав почуття або слабість жінки, а потім не хоче взяти жодної відповідальності за свій учинок…»[5]. Але, як уважав Святий Отець, необхідно зрозуміти й милосердно простити жінку, яка прийняла для себе помилкове та ганебне рішення про здійснення аборту: «Рішуче відкидаючи формулу «pro choice» (за вибір), варто сміливо висловитися за формулою «pro woman» (за жінку), це значить за вибором, який реально стоїть на боці жінки»[6]. Папа повчав, що «єдиною допустимою у цьому випадку позицією є позиція радикальної солідарності із жінкою. Досвід різних консультацій показує, що жінка не хоче відбирати життя дитини, яку носить у собі. Якщо її у тому зміцнили, а разом і з тим звільнили від екзистенційного

---

[1] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 83—84.

[2] Там само. — С. 84.

[3] Там само. — С. 85.

[4] Там само.

[5] *Іван Павло II*. Переступити поріг надії. Іван Павло II відповідає на питання Вітторіо Мессорі / Пер. з пол. Н. Попач. — К.: Кайрос; Львів: Свічадо, 1995. — С. 153.

[6] Там само.

залякування в оточуючому її середовищі, то вона здатна навіть до героїзму. Про це свідчать так багато консультацій, будинки самотньої матері»[1].

Не менш серйозна моральна відповідальність лежить на тих особах, «позірних «добродіях», які хочуть допомогти жінці, звільняючи її від перспективи материнства»[2]. Відповідальність за вбивство ще не народженої дитини поділяють лікарі та працівники системи охорони здоров'я, які поставили на службу насильницької смерті свої професійні знання та вміння, отримані для того, щоб захищати людське життя. Відповідальність обтяжує також тих законодавців, які підтримали й затвердили несправедливі закони, які легалізують аборти, а також (такою мірою, якою ця справа залежить від них) керівників медичних закладів, у яких здійснюють злочин переривання вагітності.

Християнська етика бере до уваги процедуру визначення морально-правової відповідальності за злочин переривання вагітності, яка в тих чи тих формах була присутня в системі християнської культури. Католицька Церква свого часу закріпила в Кодексі Канонічного права (1917 р.) таку каральну норму за переривання вагітності, як відлучення від Церкви. Оновлене Канонічне законодавство (1983 р.) також дотримується цієї позиції: «Хто спричиняє переривання вагітності, той підлягає відлученню від Церкви силою самого закону» (кан. 1398)[3]. Відлучення від Церкви очікує всіх, хто здійснив злочин аборту, беручи до уваги те, що подібні злочини завжди тягнуть за собою ту чи іншу форму відповідальності, яка поширюється на тих осіб, які сприяли його здійсненню. Для християнина відлучення від Церкви є найсуворішою карою, вона означає, що Церква не тільки вважає аборт найтяжчим і найнебезпечнішим, а й водночас дає шанс навернення грішників до праведності. Як підтвердив Йоан Павло II, «Божа кара відлучення призначена змусити винуватця цілком усвідомити серйозність вчиненого гріха, і відтак скерувати на остаточне навернення і каяття»[4].

---

[1] *Іван Павло II*. Переступити поріг надії. Іван Павло II відповідає на питання Вітторіо Мессорі / Пер. з пол. Н. Попач. — К.: Кайрос; Львів: Свічадо, 1995. — С. 153—154.

[2] Там само. — С. 154.

[3] Кодекс канонического права. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. — С. 511.

[4] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 90.

У захисті людського життя необхідно також критично сприймати існуючу структуру міжнародних установ, фондів, товариств, які здійснюють «послідовну боротьбу за легалізацію й розповсюдження абортів у світі. В цьому сенсі проблема переривання вагітності не обмежується проблемою відповідальності окремих осіб, а зло від неї набирає далекосяжних суспільних вимірів; вона є надзвичайно важкою травмою, що її завдають громадській культурі ті, хто повинен бути її будівничими і охоронцями»[1]. Як підкреслював Йоан Павло II у листі до сімей «Gratissimam Sane», «ми знаходимося перед лицем страшної небезпеки, що загрожує не лише окремому єдиному людському життю, але й усій нашій цивілізації. Твердження, що ця цивілізація в певному розумінні слова стала «цивілізацією смерті», отримала своє повне підтвердження»[2].

Єдиною підставою аборту, яку Католицька Церква визнає законною, хоча Магістеріум ще не дав завершеної оцінки, є ситуація позаматкової вагітності, коли запліднення відбувається за межами слизової оболонки матки. Відсутність певних умов для перебігу такої патологічної вагітності може призвести до розриву труби і кровотечі, що смертельно небезпечно як для життя жінки, так і дитини. Останнє виправдовує термінове хірургічне втручання, яке, знищуючи небезпеку для життя жінки, приводить до смерті плода. Сам по собі діагноз позаматкової вагітності не виправдовує хірургічне втручання в материнське тіло, яке призводить до загрози життю дитини. Доки відсутня реальна загроза життю матері, відсутні й виправдальні підстави для непрямого аборту.

Таким чином, є всі підстави стверджувати, що аборт — це непоправне зло, яке знищує людське життя, аборт є проявом насильства над життям, яке призводить до вбивства невинної людини — ненародженої дитини. Аборт як наслідок гріха насильства є вбивством людини, злочинним знищенням беззахисного життя. Ненароджена дитина стає об'єктом насильницької смерті, гранично можливої дискримінації. Система хибного законодавства та її підтримка антигуманною пропагандою засобів масової культури відвертає увагу громадської думки від істинних причин знищен-

---

[1] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 86.

[2] *Иоанн Павел II*. Послание семьям (Gratissimam Sane) Его Святейшества Папы Римского Иоанна Павла II по случаю Года Семьи 1994. — М.: Изд-во Францисканцев, 2010. — С. 91.

ня життя, невід'ємних від гуманітарної та моральної кризи сучасної цивілізації (розгортання «культури смерті»), які унеможливлюють захист людського життя, гідності особи та дотримання права на життя. Хибні й несправедливі закони будуються на неістинних аргументах, нібито «плюралізм» сучасного суспільства, який потребує свободи в здійсненні індивідуальних прав і висловлюванні думок, надає «легальну свободу» для переривання вагітності («pro choice») і вважає це «необхідною мірою» запобігання такому ганебному явищу, як кримінальний злочинний аборт, бо «легальні і безпечні аборти краще нелегальних»[1].

Йоан Павло II підтримував право особи на протест сумління щодо злочинного переривання вагітності й пояснював це таким: 1) несправедливі за своєю сутністю закони (а ними є ті, які легалізують аборт) не створюють жодних обов'язків (відповідальності) сумління. Вони, навпаки, пробуджують необхідність протидії цим законам; 2) відмова від співучасті в несправедливості («співучасті у злі») визначає зміст понять «моральний обов'язок» і «фундаментальне право людини»; 3) виконання зазначених вище положень унеможливлює здійснення дій і вчинків, які суперечать сумлінню особи та її особистій гідності. Протест сумління, що являється в категоричній відмові брати участь у діях, які загрожують людському життю та гідності особи, є невід'ємним від здійснення свободи — суттєвої характеристики людини. А позаяк людське життя є прагненням до щонайбільш можливого блага, то протест сумління проти насильства над життям у формі штучного аборту (або заборона співучасті в цьому злочині) становить один з найважливіших обов'язків християн та людей доброї волі[2]. Визнання цивільним правом права на протест сумління знімає відповідальність перед санкціями за порушення несправедливих законів, які легалізують злочинний аборт.

Важливою вимогою християнської біоетики є необхідність виконання людиною обов'язку щодо захисту власного життя на рівні цілісності тіла та особистої ідентичності (щодо самого себе та ближнього) від всього того, що їм загрожує. Катехизм Католицької Церкви надає біоетиці аргументи, згідно з якими «життя і фізичне здоров'я є цінним добром, даним Богом. Ми повинні про

---

[1] Лексикон. Дискуссионные темы и неоднозначные термины в сфере семьи, жизни и этики. — М.: Изд-во Францисканцев, 2009. — С. 254.

[2] *Йоан Павло II.* Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 107—110.

них розумно дбати, враховуючи потреби інших і потреби загального добра. Турбота про здоров'я громадян вимагає допомоги суспільства через створення умов життя, які дозволять виростати й досягати зрілості: їжа та одяг, житло, медична опіка, основне навчання, праця, супільна допомога»[1].

Обов'язок особи захищати власне життя (право на життя) конкретизується поняттям «право на засоби підтримки здоров'я». Як і Всесвітня організація охорони здоров'я, християнська біоетика послуговується таким тлумаченням здоров'я, що відбиває не тільки стан відсутності хвороби або недуги, але потребує його доповнення характеристиками необхідного й бажаного стану фізичного та соціального благополуччя. Здоров'я — це реальне добро, а недуга, хвороба — реальне зло, з яким необхідно боротись, якого потрібно уникати і яке можна попередити. На думку радника Комітету з етики Всесвітньої Медичної асоціації, консультанта Папської ради з питань сім'ї Ігнасіо Караско де Паули, можна виокремити щонайменше три морально-правові компоненти ставлення до хворих як з боку суспільства (медичних працівників і всіх, хто опікується проблемами захисту життя та здоров'я), так і самих хворих до самих себе: 1) право не зазнавати дискримінації в доступі до засобів, які підтримують здоров'я (не існує «права на здоров'я», існує тільки право на засоби підтримки здоров'я), 2) право на отримання інформації про реальний стан свого фізичного та психічного здоров'я, 3) право висловити згоду на медичну процедуру, діагностику тощо перед їх проведенням або відмовитися від них[2]. Ігнасіо Караско де Паула підкреслює, що збереження здоров'я та обов'язок особи перед самою собою потребує такої життєвої позиції, яка спонукає уникати дій і вчинків, які можуть реалізувати зло — хворобу або стати причиною захворювання інших, така позиція залишається особливо актуальною в сучасному житті[3].

Нині проблема захисту здоров'я набуває рівня не тільки особистісної, але й рівня соціокультурної відповідальності загалом. Не секрет, що громадська думка, яка ще не так давно погоджувалася з рекламою та торгівлею алкоголем, тютюновими виробами, останнім часом активно виступила за заборону (обмеження) рек-

---

[1] Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. — С. 525.

[2] *Игнасио Карраско де Паула*. Биоэтика. Этика человеческой жизни и целостности личности // Ливио Мелина. Нравственное действие христианина / Ливио Мелина, Теодор Герр, Игнасио Карраско де Паула, Альберто Бонанди, Карло Брешиани / Под общ. рук. Л. Мелина. — М.: Христианская Россия, 2007. — С. 187.

[3] Там само. — С. 188.

лами алкоголю й тютюну та домоглася знайти підтримку в законодавчій практиці держав. Кожна людина (як віруюча, так і невіруюча) має бути свідомою того, що несе персональну морально-правову відповідальність не тільки за власне здоров'я, а й за здоров'я оточуючих, позаяк жертвами обраного нею способу життя можуть бути інші люди (жертви їхніх негативних звичок), наприклад, жертви пасивного куріння. Морально-правова відповідальність перед людьми й насамперед Богом лягає також на носіїв різноманітних інфекцій, наприклад ВІЛ-інфікованих. Люди, які знають про своє захворювання й свідомо заражають інших, здійснюють великий гріх проти своїх ближніх, і кримінальний злочин зокрема. Християнська етика акцентує на моральній відповідальності (що не знімає правових наслідків для особи як члена суспільства), що лягає також на наркозалежних, і тих, хто сам уживає наркотики, і тих, хто їх поширює. «Таємне виробництво наркотиків і торгівля ними є прямою причиною спокуси; вони є безпосередньою співпрацею в провині, тому що спонукають до вчинків, які ясно суперечать моральному законові»[1]. Наркоманія, як жодне інше зло, знищує цілісність особи (відбувається деформація особистості, бо зазвичай наркоман не може критично осмислити регрес власного життя). Уживання наркотиків — це завжди зло, воно є аморальним і не існує жодних виправдань щодо цієї соціальної хвороби, викликаної злочинною безвідповідальністю перед собою та суспільством.

Християнська біоетика не обходить увагою проблеми, які виникають у процесі надання медичної допомоги хворим людям. Зазвичай їх поділяють на проблеми догляду за хворими (підтримка хворих з боку близьких і рідних) та на проблеми, що відбивають процес лікування хворого. Лікування вважають адекватним, коли враховано думку пацієнта (його фізичний і моральний стан), раціонально розраховується корисність і ризики ускладнень пропонованої терапії (окремо слід визначити затрати на лікування, пам'ятаючи, що реальна допомога хворому завжди більша, ніж ціна) тощо. І навпаки, усе, що існує поза адекватним лікуванням, називається неадекватним. За висновками Караско де Паули, кожний конкретний випадок лікування хворого має здійснюватися на основі апробованих досвідом принципів організації адекватного лікування: 1) тільки адекватне лікування безпосередньо становить моральний обов'язок збереження власного здоров'я

[1] Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. — С. 526.

й тому повинно використовуватися в кожному випадку. Якщо існує альтернатива в лікуванні хвороби, пацієнт має право обирати найменш затратний варіант, навіть якщо інші заздалегідь ефективніші; 2) пацієнт має право відмовитися від неадекватного лікування й самостійно прийняти наслідки захворювання, навіть тоді, коли прогноз хвороби негативний (смертельно небезпечний); 3) пацієнт має право лікуватися неадекватними методами лікування, оскільки хоче використати всі методи боротьби з недугою заради виживання, або відповідально обрати благо ближніх заради пошуку ефективніших ліків і методик лікування. У будь-якому разі неадекватне лікування має бути припине, коли стане явною його неефективність або з'являться певні медичні перестороги[1].

До актуальної проблематики християнської біоетики належить також моральна оцінка результатів фармакологічної дії ліків (властивостей медичних препаратів). Йдеться про тих хворих осіб, які беруть участь у медичних експериментах, зокрема з випробовування нових фармпрепаратів. У цьому разі хворий прагне отримати для себе благо зцілення від хвороби, а натомість — отримує погіршення здоров'я (невирішальну проблему) як наслідок відмови від перевіреного лікування. Деонтологічні норми лікарської поведінки орієнтують на те, що лікар завжди зобов'язаний попереджати хворого про можливі негативні наслідки, щоб пацієнт міг вільно й розсудливо ухвалити рішення. Ці норми закріплено Гельсінською декларацією Всесвітньої медичної асоціації (1964 р.): «Обов'язок лікарів, які проводять медичні дослідження, — охороняти життя, здоров'я, гідність, недоторканність, право на самовизначення, недоторканність приватного життя й конфіденційність особистої інформації об'єктів дослідження» (11)[2,3].

Не менш важливою проблемою християнської біоетики є трансплантація. Вона потребує додаткової моральної рефлексії: пацієнт отримує благо від іншої людини (донора, який водночас втрачає частину тіла, а отже, отримує зло). У такому разі неможливо діяти за принципом збереження цілісності власного тіла,

---

[1] *Игнасио Карраско де Паула*. Биоэтика. Этика человеческой жизни и целостности личности // Ливио Мелина. Нравственное действие христианина / Ливио Мелина, Теодор Герр, Игнасио Карраско де Паула, Альберто Бонанди, Карло Брешиани / Под общ. рук. Л. Мелина. — М.: Христианская Россия, 2007. — С. 190.

[2] Декларація також обмежує експерименти з тваринами, позаяк тварини є також творінням Бога, яке покликане служити людині, але не є підставою перетворення тварини на об'єкт знущання.

[3] Гельсінська декларація Всесвітньої медичної асоціації «Етичні принципи медичних досліджень за участю людини у якості об'єкта дослідження» [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/990_005, вільний. Назва з екрана. — Мова укр.

оскільки донор добровільно віддає орган заради спільного блага, рятуючи життя ближнього. Катехизм пояснює, що трансплантація органів тільки тоді відповідає «моральному закону і може бути гідною похвали, якщо небезпеки і фізичний та психічний ризик, яких зазнає донор, пропорційні бажаному добру, що його отримує одержувач. Давання органів тіла після смерті є шляхетною і корисною справою, і треба до неї заохочувати як до вияву щедрої солідарності»[1]. Але при здійсненні донорства слід зважити на ризики, з якими зіштовхується донор, і особливо потребу убезпечити його від злочинної «експропріації» (незаконної торгівлі людськими органами). То ж єдине донорство, яке підтримує Церква, — присутність у ньому акту вільного некомерційного дарування органу трансплантації через любов до іншої людини.

Окремої оцінки з боку християнської біоетики потребує вирішення проблеми використання для трансплантації ембріональних тканин (про що вже частково йшлося). Специфіка цих технологій полягає в тому, що ембріональні тканини зазвичай отримують унаслідок аборту, або вилучення живих тканин — такі різновиди трансплантації викликають категоричні заперечення з боку християнської біоетики й вважаються морально неприпустимими. Прикладом слугує можливість донорства тканин від новонароджених дітей (з несумісними з життям патологіями, наприклад, народженими без мозку), а його заперечення ґрунтується на захисті особистої гідності новонародженої дитини (яка є особою від моменту зачаття) і стає підставою заперечення подібних маніпуляцій (під час яких гине частина живого життя).

Питання використання донорського біоматеріалу від мертвої людини вирішується, ураховуючи християнські оцінки проблеми людського життя та смерті. Як уже зазначалося, християнство наголошує на невідворотності смерті людини й орієнтує на розумне, спокійне прийняття смерті, яка кладе кінець земній формі існування людини. Тіло мертвої людини (труп) не є суб'єктом права, хоча посмертні останки тіла, що було колись людиною, заслуговують на певну повагу. «З тілами померлих слід поводитися з пошаною і любов'ю, що випливають із віри та надії на воскресіння. Поховання померлих є вчинком милосердя до тіла; воно вшановує дітей Божих, що є храмами Святого Духа. Розтин трупів може вважатися морально допустимим для судового дослідження або наукових дослідів. Безоплатне віддавання органів

[1] Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. — С. 526.

після смерті дозволене і гідне похвали»[1]. Але загалом Магістеріум Церкви з пересторогою ставиться до трансплантації органів від мертвого тіла й рекомендує уникати довільного використання частин тіла померлого без етично виправданої мети[2].

Чи не найважливішою проблемою християнської біоетики є проблема констатації смерті, способів її визначення й діагностування. Як уже зазначалося, метафізичним показником приходу смерті є відокремлення душі від тіла, що фіксує реальність смерті, її значення як в онтологічному, так і моральному сенсах. Але прихід смерті, з огляду на аргументацію метафізики, ще не дає змогу визначити момент, коли жива людина остаточно стає мертвим тілом. Виходячи з розуміння життя як процесу, діяльності, що притаманна живому організму як такому, смерть, з наукового погляду, визначають як переривання цього процесу. Біологічна смерть окремо взятої людини характеризується втратою здатності організму до самовідтворення (самоорганізації). Водночас біологічна смерть не означає миттєвого знищення всіх ознак життя[3] (після смерті можливі окремі ізольовані скорочення м'язів, навіть дихання та окремі удари серця). Завдяки техніці реанімації можлива штучна підтримка дихання та кровообігу впродовж деякого часу після смерті.

Якщо визначення смерті на фізико-біологічному або метафізичному рівні є питання теорії, то констатація факту смерті стає практичним завданням. Коли ставиться питання, чи є трупом конкретний суб'єкт, у жодному разі є неприпустимою приблизна відповідь, потрібна абсолютна й об'єктивна достовірність, обґрунтована не лише логічною аргументацією (наприклад, мозок необхідний для життя, у цієї людини мозок знищений, отже, цей суб'єкт мертвий), але на очевидних фактах, які можуть бути піддані перевірці (миттєвої смерті не буває, а отже, миттєвість не може стати об'єктом діагнозу смерті). Питання констатації смерті

---

[1] Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. — С. 527.

[2] Свого часу Й. Рацінґер у книзі «Бог і світ» з гумором відповів на питання журналіста Петера Зевальда:

— Чи могло би трапитися так, що ви, отче кардинале, станете донором органів для трансплантації?

— Так, хоча думаю, що мої старі органи вже не будуть використані. Вражаюча картина: мусульманин африканського походження в Парижі з серцем кардинала Рацінґера…

— …Так могло би бути // *Рацінґер Йосиф* (*Венедикт XVI*). Бог і світ. Таїнства християнської віри. Розмова Петера Зевальда з Йосифом Рацінґером : Пер. з нім. Н. Лозинської. — Жовква: Місіонер, 2009. — С. 397.

[3] Як писав А. Берґсон, «мертве певний час ще зберігає риси живого».

має значення ще й тому, що правильна відповідь на це питання допомагає уникнути так званої «терапевтичної надмірності», будь-яким чином продовжити людське життя, здійснити дистаназію. Перед християнською біоетикою постає завдання — визначити практичні критерії «констатації смерті», на відміну від глибокої коми. Еліо Сгречча та Віктор Тамбоне стверджують, «що на сьогодні, завдяки прогресу, отриманому в нейрології, та діагностичним засобам, всі вчені одностайно визнають, що біологічна смерть індивіда може бути точно констатована після підтвердження стану повної церебральної смерті, тобто смерті головного мозку»[1]. Водночас, як підкреслював кардинал Й. Рацінґер, констатація смерті «вимагає величезної відповідальності. Медицина старанно розробила критерії смерті мозку, але я вважаю, що в цьому питанні все ще необхідний критичний підхід. Передусім, безумовно, може з'явитися спокуса передчасно заявити про смерть мозку»[2].

Смерть у християнстві сприймають як необхідну умову, у межах якої людина отримує всю повноту Божих обітниць і долучається до найвищого рівня життя — Божого життя. Але це аж ніяк не означає, що Церква сприймає смерть як бажану й щасливу подію (убачає в смерті сенс життя). Згідно з біблійними істинами, смерть не була передбачена планом Божого творіння. Смерть є наслідком гріхопадіння: як прокляття гріховної людини («через одного чоловіка ввійшов у світ гріх, і з гріхом смерть, і таким чином смерть перейшла на всіх людей, бо всі згрішили» (Рим. 5, 12)), смерть мусить зникнути в майбутньому, коли «…збудеться написане слово: «Смерть поглинута перемогою»» (1 Кор. 15, 54). Водночас смерть, яку прийняв Ісус Христос («через чоловіка смерть, через чоловіка й воскресіння мертвих» (1 Кор. 15, 21)), стає для християн засобом відкуплення людини, незворотним моментом, який є неминучим для кожної людини. Безсмертя людської душі пов'язане з її духовною природою, воно не може вповні втілити очікування особи (людські бажання), які притаманні всім людям. Християнське сподівання на воскресіння має визначальний характер для життя віруючих людей. Після кінцевого перетворення в Христі тіло й душа знову повинні набути єдності (повинні стати новими, перетворитися на досконалу людину, яка матиме характеристики свого Творця (свого Відкупи-

---

[1] *Сгречча Є., Тамбоне В.* Биоэтика. Учебник. — М.: Библейско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2006. — С. 360.

[2] *Рацінґер Йосиф* (*Венедикт XVI*). Бог і світ. Таїнства християнської віри. Розмова Петера Зевальда з Йосифом Рацінґером : Пер. з нім. Н. Лозинської. — Жовква: Місіонер, 2009. — С. 398.

теля Христа) у межах Царства Небесного. Поки смерті не можна уникнути й вона продовжує бути вирішальною миттєвістю земного буття, доти найпершим людським обов'язком залишається той, згідно з яким особа повинна докласти всіх зусиль, щоб не зробити смерть ще негіднішою й гіршою, ніж вона є. Прикладом слугує ситуація, коли невиліковно хворій людині пропонують продовжити лікування, яке не має жодного сенсу, або навпаки, хвора людина відмовляється від паліативних засобів, які можуть позбавити її фізичних або психічних страждань. У такому контексті філософи-богослови говорять про існування «права на смерть», але «не в тому сенсі, в якому розуміють деякі лікарі (отримання морального права стати причиною своєї власної смерті або отримати її від інших), а про право померти спокійно, зберігаючи людську і християнську гідність»[1].

Протест людини проти нещастя смерті може відбуватись у формі евтаназії або самогубства. «Евтаназія — це діяльність або бездіяльність, які через свою природу або згідно з наміром особи сприяють смерті з метою уникнення страждань і болі. Евтаназія здійснюється на рівні намірів і залучених засобів»[2]. Самогубство за допомогою медицини стає формою добровільної евтаназії, яку можуть практикувати в медичних закладах. У такому разі активну роль відіграє хворий, а лікар обмежується тим, що пропонує

---

[1] Умовне «право на смерть» дає підстави зробити важливі біоетичні висновки:

«1) людина, яка вступає в завершальну фазу життя (тобто в ту фазу, на якій має місце незворотний патологічний процес або стан глибокої немічності, викликаної старінням), повинна мати чітку інформацію про свій реальний стан, щоб мати можливість виконати свій останній обов'язок перед життям: у повній свідомості очікувати смерті та готуватися до неї. Кожна людина має приймати природну смерть, а не інтерпретувати її як зовнішнє насильство;

2) помираюча людина має отримати необхідну медичну допомогу для зменшення фізичних і психічних страждань і по можливості всю медичну підтримку для полегшення процесу помирання або зменшення його негативних наслідків для сім'ї, друзів тощо. Велику роль у такому разі має відігравати паліативна медицина;

3) в силу можливостей природна смерть має стати не лише кінцем, скільки вінцем існування кожної людини: моментом розлучення зі своєю родиною, близькими, друзями та ін. Близькість смерті не можна ігнорувати й утаємничувати;

4) необхідно виявити помираючій людині духовну та релігійну підтримку. Для християн така допомога полягає не лише в тому, щоб створити передумови для «хорошої» смерті, а й в її освяченні. За допомогою таїнств сповіді, причастя, миропомазання людина помирає, об'єднана з відкупною смертю Христа, і приносить останній найвищий дар — самій собі» // *Игнасио Карраско де Паула*. Биоэтика. Этика человеческой жизни и целостности личности // Ливио Мелина. Нравственное действие христианина / Ливио Мелина, Теодор Герр, Игнасио Карраско де Паула, Альберто Бонанди, Карло Брешиани / Под общ. рук. Л. Мелина. — М.: Христианская Россия, 2007. — С. 204.

[2] Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith. Declaration on euthanasia [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/roman_curia/-congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19800505_euthanasia_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

смертельний засіб, дає рекомендації щодо його використання, є присутнім при його самогубстві й складає підтверджувальне свідоцтво про смерть. Прихильники евтаназії або самогубства за допомогою медицини аргументують свої дії тим, що логіка співчуття хворому або задоволення вимог невиліковно хворої особи є підставою для допомоги в їх здійсненні. Вони вважають, що за окремих обставин смерть є благом, а життя в неймовірних муках — злом. У такій ситуації хибно витлумачена любов до ближнього може виправдати здійснення евтаназії (у філософському контексті більшість прихильників евтаназії погоджуються з твердженням, що «евтаназія є аморальною в тому випадку, коли вона здійснюється проти волі людини, яка не бажає помирати»). Таке судження має неістинні підстави, пропонуючи не виправдані людським досвідом аргументи на користь подолання нестерпного болю будь-яким доступним способом, але насправді проблема залишається невирішеною, бо поряд з проблемою знищується сама людина без спроби виправити ситуацію, без спроби повернутися назад до стану здоров'я. На думку Ігнасіо Караско де Паули, обґрунтовування винятків, тобто надання правдивих аргументів, за яких вбивство невиліковно хворої або немічної людини стає законним, означає ліквідувати морально-правові гарантії й віддати людське життя на відкуп утилітарних домовленостей, прагматичних правил, які є наслідком хаотичних сил або нестійких інтересів. Якщо хибне співчуття, яке може відчувати лікар перед лицем болю його пацієнта, дозволяє йому вбивати, зникають всі інші мотиви, які могли б унеможливити вбивство людини[1].

Проблема боротьби християн з проявами «культури смерті», до яких належать злочинні евтаназія та самогубство, була розкрита в Пастирській Конституції «Gaudium et Spes»: «Усе, що спротивляється самому таки життю, як: різнорідні вбивства, народовбивства, аборти, евтаназія і добровільне самовбивство; все, що порушує цілісність людської особи… все, що ображає людську гідність… все це і подібне є ганебними ділами; і коли вони заплямовують людську цивілізацію, та таки більше обезславлюють тих, хто так поводиться, ніж тих, хто терплять таку несправедливість, а найбільше таки противляться пошані для Творця»[2]. Згодом

---

[1] *Игнасио Карраско де Паула*. Биоэтика. Этика человеческой жизни и целостности личности // Ливио Мелина. Нравственное действие христианина / Ливио Мелина, Теодор Герр, Игнасио Карраско де Паула, Альберто Бонанди, Карло Брешиани / Под общ. рук. Л. Мелина. — М.: Христианская Россия, 2007. — С. 205.

[2] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 529.

уже в енцикліці «Євангелія життя» Йоан Павло II різко засудив можливості «солодкої смерті» (евтаназії та самогубства). Аргументи Святого Отця дають підстави стверджувати, що сьогодні «тенденція цінувати життя лише за його насолоди й добробут переважає дедалі більше, страждання видаються нестерпним тягарем, якого слід позбутися за будь-яку ціну. Смерть, що вважається «безглуздою», коли несподівано кладе край життю, відкритому до майбутнього, стає натомість «бажаним визволенням», коли людське існування видається позбавленим сенсу, бо сповнене болю і неминуче терпить щораз дошкульніші страждання… Людина, відкидаючи засадничий зв'язок із Богом, гадає нібито сама є для себе критерієм і нормою і що вона має права вимагати від суспільства, аби воно забезпечувало можливість і способи цілком самостійно приймати рішення щодо власного життя»[1]. Утилітаризм і споживацький інтерес до людського життя створює прецедент громадської думки, яка хибно вважає, що збільшення кількості старих і немічних людей (проблема «старіння суспільства») призводить до нераціональної та витратної економіки, яка обтяжує тих, хто створює матеріальний добробут суспільства. За таких умов пропагується деструктивна ідея, згідно з якою «незворотно упосліджене життя вже немає жодної вартості для суспільства»[2].

Злочинну евтаназію потрібно відрізняти від рішення хворої або немічної людини про відмову від так званої «активної терапії», яка перестала допомагати, або не відповідає очікуваному результату лікування, або є занадто обтяжливою для самого хворого та його родини. Конгрегація Віровчення в декларації «Iura et Bona» пояснює, що в разі, якщо смерть є «близькою і неуникною», дозволяється у згоді із сумлінням «відмовитись від подальших заходів, що можуть викликати лише нетривале і болісне продовження життя; проте не варто припиняти звичайної терапії, якої потребує хворий у таких випадках» (II)[3]. Декларація, поряд з іншим, пояснює, що моральним обов'язком

---

[1] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 93.

[2] Там само.

[3] Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith. Declaration on euthanasia [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/roman_curia/-congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19800505_euthanasia_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

кожної особи є лікуватися й приймати лікування, але цей обов'язок треба узгодити з конкретними обставинами життя невиліковно хворого: «Оцінити, чи співвідносяться застосовувані заходи з очікуваним одужанням. Відмова від надзвичайних і пересадних засобів не рівнозначна самогубству чи евтаназії. Радше, це прийняття свободи людського вибору перед наближенням смерті»[1].

За таких умов біоетика актуалізує проблему залучення можливостей паліативної медицини, яка «становить визначну форму безкорисливої любові» й полегшує страждання невиліковно хворої людини за допомогою найсильніших знеболювальних засобів, які можуть навіть завдати непоправної шкоди здоров'ю та життю безнадійно хворих і вмираючих[2]. Загалом для віруючої людини страждання (зокрема й передсмертне) має особливий сенс. Віруюча людина бажає власним стражданням подолати зло, яке загрожує її життю, за прикладом страждання Ісуса Христа: «Коли хтось доброхіть приймає муки, відмовляючись від знеболювання, щоби зберегти притомність і (якщо він віруючий) свідомо мати частку в стражданнях Ісуса, то такий приклад гідний похвали, але не означає, що геть усі зобов'язані до такої «героїчної» постави»[3]. Свого часу Папа Пій XII також виступав за використання наркотичних засобів для послаблення болю, незважаючи на те, що це «призводить до потьмарення свідомості і скорочення життя, якщо не існує інших засобів, якщо це за даних обставин не перешкоджає виконанню релігійних обов'язків»[4] безнадійно хворих. Бо в такому разі хворий не прагне та не шукає сам смерті, хоча й усвідомлює її ризик; він хоче тільки пом'якшити біль, удаючись до знеболювальних засобів, які має в розпорядженні сучасна медицина. Перед наближенням смерті людина повинна бути зацікавлена залишатися в свідомості, щоб виконати свої моральні та родинні обов'язки і «мати

---

[1] Там само.

[2] Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. — С. 523.

[3] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 95.

[4] *Pio XII*. Discurso del Santo Padre Pio XII. Sobre las implicaciones religiosas y morales de la analgesia. Domingo 24 de febrero de 1957 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/speeches/1957/-documents/hf_p-xii_spe_19570224_anestesiologia_sp.html, вільний. Назва з екрана. — Мова ісп.

можливість у повній свідомості приготуватися до остаточної зустрічі з Богом»[1].

Свідоме вбивство людської особи є серйозним порушенням Закону Божого і за всіх обставин є морально неприпустимим. Як справедливо зазначав Йоан Павло II, «практика евтаназії містить у собі зло, притаманне, залежно від обставин, самогубству або вбивству»[2]. Самогубство завжди є аморальним і неприйнятним такою ж мірою, як і вбивство. Католицька Церква постійно кваліфікувала самогубство як неправедний учинок на користь злу. Аморальність самогубства означає не лише заперечення моральності, а й любові особи до самої себе та відмову від обов'язків справедливості й любові до ближнього (людської спільноти загалом). Самогубство є прикладом прояву «культури смерті» через заперечення абсолютної влади Бога над життям і смертю («Я вбиваю і оживляю» (Втор. 32, 39))[3]. Злочинна «допомога» в здійсненні евтаназії або самогубства (хибне милосердя) кваліфікується Церквою як співучасть у вбивстві й ніколи не може бути виправдана, навіть тоді, коли вона виконана на бажання грішника. Ідея хибного милосердя є проявом «культури смерті», бо правдиве милосердя «схильне до солідарності з чужим болем, а не до вбивства особи, страждання якої не годне терпіти»[4].

Протидія аморальному бажанню здійснення евтаназії обґрунтовується тезою святого Авґустина, на яку посилався Йоан Павло II: «Ніколи не вільно вбивати іншу людину, навіть тоді, якби вона сама цього хотіла, якби відверто про це просила і, стоячи на межі між життям і смертю, благала допомогти у звільненні душі, що змагається з путами тіла і прагне вирватися з них; невільно навіть тоді, коли хворий уже не в змозі жити»[5]. «Евтаназія стає вершиною несправедливості і свавілля тих, хто в граничній ситуації між життям і смертю керується «правом сильного», перебираючи на себе рішення, хто має жити, а хто — ні. Домагання права розпоряджатися чужим життям (людини беззахисної і слабшої) заперечує не лише справедливість, але й взаємну довіру

---

[1] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 96.

[2] Там само.

[3] Там само. — С. 97.

[4] Там само.

[5] Там само.

— чесноту, на якій ґрунтуються всі гідні стосунки між людьми[1]. Папа додав, що бажаним шляхом протидії «солодкій смерті» є шлях любові та правдивого співчуття, яким повинна рухатись людська спільнота і який осяяний новим світлом віри в Ісуса Христа. Бажання невиліковно хворої або немічної людини, яка перебуває на межі розпачу в час останнього змагання із стражданням і смертю, це насамперед прохання про допомогу з потаємною надією, яка віддзеркалює природне заперечення смерті. Упевненість в отриманні безсмертя й надія на обіцяне воскресіння допомагають по-новому зрозуміти таємницю страждання та смерті, додають невиліковно хворій або немічній людині чудодійної сили, яка дає їй змогу покластися на Боже Провидіння і з гідністю та надією перенести страждання. Святий Отець повчав, що природна смерть людини є найвищим проявом послуху Богові, тобто людина має приймати її в час, призначений і обраний Богом (Йо. 13, 1).

Життя віруючої людини означає визнання того, що її страждання, хоч і є злом і випробуванням, завжди може стати джерелом добра. В Апостольському листі «Salvifici Doloris» («Рятівне страждання», 11.02.1984 р.) Йоан Павло II писав, що «стається так, що коли страждання приймають для любові і з любові, і якщо воно є участю — силою незаслуженого Божого Дару й добровільного вибору людини — в муках самого розп'ятого Христа. Переживаючи в такий спосіб свої страждання в Господі, людина уподібнюється до нього… і міцно пов'язується з його діяннями відкуплення для добра Церкви і людства» (14—24)[2].

Найвищі християнські чесноти Віра, Надія і Любов супроводжують людину все її життя, і навіть тоді, коли воно наближається межі, залишається надія на християнську любов. Святий Отець нагадує біблійні положення, згідно з якими стару людину не полишає надія на Бога навіть у мить зустрічі смерті: «Аж до самої старості й сивини — не покидай мене, о Боже» (Пс. 71, 18)». Святе Письмо дає людині вичерпну відповідь на запитання: «Як по-

---

[1] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 97.

[2] *John Paul II*. Apostolic Letter Salvifici Doloris of the Supreme Pontiff John Paul II to the bishops, to the priests, to the religious families and to the faithful of the Catholic Church on the Christian meaning of human suffering [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/1984/documents/hf_jp-ii_apl_11021984_salvifici-doloris_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

водитися перед лицем смерті?» — Віруюча людина знає, що її життя в руках Бога, … Людина не є володарем смерті, так само, як і життя, в житті і смерті вона мусить цілковито довіритися «волі Всевишнього», задумові Його любові і під час хвороби людина покликана зберігати таку саму вірність Господові і відновлювати в собі глибоку довіру до Того, Хто «зціляє всі …недуги (Пс. 103, 3)»[1]. Віра, Надія і Любов здатні запропонувати незамінну духовну підтримку, гуманну допомогу невиліковно хворим і немічним старим людям, яка, поряд з іншим, покликана задовольнити трансцендентне екзистенційне переживання завершення земного періоду життя (сповненого перманентним стражданням), притупити страх і відчуття самотності перед лицем невідворотної смерті.

Венедикт XVI суголосно стверджував, що в момент неуникної смерті Церква може надати людині, яка страждає, сакраментальну підтримку (здійснити таїнство помазання, причастя й євхаристії), водночас підтримати помираючого молитвою, благословенням і відпущенням гріхів, абсолюцією, що є «підтримкою у важкій дорозі, яка через страхітливий поріг веде в темряву, де, здається, не світить жодне світло». Помазання хворих покликане полегшити страждання, пом'якшити біль і дати надію через страждання «увійти в сакраментальну спільноту з Христом»[2]. При цьому не йдеться про оздоровлення тіла, хвороба й страждання можуть «оздоровити душу», виявитися єдиним способом очищення душі від гріха. Венедикт XVI так розвинув свою думку: «Христос, навчаючи мене страждання і страждаючи зі мною, може стати моїм істинним лікарем, який перемагає мою глибшу хворобу — хворобу душі… така межова ситуація може допомогти пізнати, що накопичені матеріальні блага, почесті і впливи все-таки не є остаточною відповідною метою. Може їй допомогти переглянути ієрархію цінностей — але не мусить… У такого роду межових ситуаціях може проявитися і пробитися тільки те, що уже є в людині»[3].

---

[1] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 66.

[2] *Рацінґер Йосиф* (*Венедикт XVI*). Бог і світ. Таїнства християнської віри. Розмова Петера Зевальда з Йосифом Рацінґером : Пер. з нім. Н. Лозинської. — Жовква: Місіонер, 2009. — С. 392.

[3] Там само. — С. 393.

Висновок класика філософсько-богословської думки Ж. Марітена може бути підсумковим до оцінки перспективи вирішення проблеми життя та смерті в світі панування «культури смерті»: «Істинне життя є вищою трансцендентною цінністю, яка відбиває в собі нетлінне життя людини як особи. Така людина не боїться смерті і зустрічає смерть віч-на-віч, вона не прагне уникнути ризику, вона вимагає жертовності, але лише заради мети, яка є достойною людського життя — заради справедливості, заради істини, заради братньої любові. Вона не нехтує людським життям і не заграє зі смертю, вона приймає смерть тоді, коли смерть в очах вільних людей стає здійсненням гідності людської особи і початком вічності»[1].

5.4. Проблеми екологічної етики в становленні культури життя

Чи не найважливішим виявом культури життя є утвердження в суспільному житті християнської екологічної етики. У філософії поняттям «екологічна етика» послуговуються для позначення дисципліни, яка вивчає причини та наслідки екологічної кризи, а також соціально прийнятних й етично обґрунтованих засобів виходу з неї[2]. У західноєвропейській етиці цей напрям почав формуватися в середині 70-х років XX ст. Виокремлення проблематики екологічної етики йшло поряд з аналізом глобальних проблем сучасності («кризи людського життя»), відповідної екологічної свідомості, досвіду людської культури у вирішенні суперечностей сфери екології[3].

Аналізуючи суперечності сфери екології, філософія глобальних проблем сучасності дала підстави говорити про те, що її кризовий стан спричинений, з-поміж іншого, регресом людського духу, позначеним негативним егоїзмом, етичним релятивізмом, епідемією аморальності тощо. Оскільки проблеми, що загрожують людському життю, мають глобальний характер, то й зусилля, скеровані на його збереження, повинні бути відповідно глобальними. Захист природи — навколишнього середовища — з метою збереження людського життя в ньому покладається на державу й

---

[1] *Маритен Жак.* От Бергсона к Фоме Аквинскому. Очерки метафизики и этики : Пер. с франц. — М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. — С. 115.

[2] *Левицька О.* Екологічна етика // Філософський енциклопедичний словник. — К.: Абрис, 2002. — С. 188.

[3] *Арутюнов В. Х., Свінціцький В. М.* Філософія глобальних проблем сучасності: Навч. посібник. — К.: КНЕУ, 2008. — С. 27—156.

залежить від відповідальної позиції кожної окремо взятої людини (принцип субсидіарності). Подолання загроз екологічної кризи потребують координації зусиль суб'єктів екологічної культури в контексті потреб сталого розвитку суспільства й особи в ньому за умови дотримання інтересів природи, а також гармонізації взаємовідносин суспільства, особи та природи[1].

Велику роль у справі збереження природи й подолання «культури смерті», складовою якої є екологічна криза як загроза людському життю, відіграє Магістеріум Католицької Церкви. На думку Магістеріуму, подолання «культури смерті» у сфері екології може бути здійснене лише за допомогою християнської екологічної етики, головним завданням якої є збереження Божих створінь — людини й природи — і запобігання їх знищенню через глобальну екологічну катастрофу[2].

Поза сумнівом, як християнське екологічне вчення, так і християнська екологічна етика обґрунтовуються біблійними догматами, згідно з якими людина та природа є результатом дії Божої Благодаті. Останнє стає головним теологічним аргументом на користь тези про те, що людина й природа в своїх взаємовідносинах повинні обходитися без антагоністичних суперечностей, а взаємозв'язок світу людини та світу природи має здійснюватися шляхом правдивого спілкування — діалогу, провідну роль в якому, безперечно, повинна відігравати людина як особа.

Християнські теологи доводять, що за своєю сутністю людина має бути гідним співрозмовником Бога (такі можливості людина отримує через християнську віру як апробований діалог з Богом), а отже, може черпати від Бога ентузіазм і вивірені історією моральні цінності та принципи соціальної практики християнства. На цій основі екологічна етика може стати одним із чинників облаштування істинних взаємовідносин між людиною та природою. Біблія повчає: «Узяв Господь Бог чоловіка й осадив його в Едемському саді порати його й доглядати його» (Бут. 2, 15). Навіть гріх не може зняти з людини цей обов'язок, хоча він і накладає на людську працю тягар болю та страждання (Бут. 3, 17—19). Тільки Бог як творець нового світу («Я творю нове небо й нову землю…» (Іс. 65, 17)) може відтворити втрачену гармонію між лю-

---

[1] Методологія сталого розвитку: цивілізаційний контекст: Монографія / В. Х. Арутюнов, С. І. Присухін, В. М. Свінціцький та ін. — К.: КНЕУ, 2010. — С. 9—39.

[2] Екологічне вчення Церкви. Папа Йоан Павло II на тему створіння та екології : Пер. з нім. / Допов. та упоряд. укр. вид., передмова та наук. ред. В. Шеремета. — Івано-Франківськ: Екологічний центр Івано-Франківської Єпархії УГКЦ, 2006. — С. 9—15.

диною й природою, і тоді «пустиня обернеться в сад, а сад за ліс будуть уважати. Тоді в пустині буде жити право, а в саду родючім перебуватиме справедливість. І ділом справедливості мир буде, а плодом справедливості — спокій і безпека довічна. Народ мій житиме в оселі миру, а в житлах безпечних і в осідках спокійних» (Іс. 32, 15—18).

Згідно з біблійними положеннями, Ісус Христос у своєму служінні Богу й людям наголошує на неперехідному значенні природи. Він не лише адекватно тлумачить призначення природи, а й повчає, як можна підкорити її стихію (небезпеку хаосу матеріальної природи, що загрожує людському життю). Біблійні положення дають підстави філософам-богословам стверджувати, що Господь хоче поставити природу на службу своєму задуму — відкупленню людини від первородного гріха. Понад те, пройшовши через смерть шляхом воскресіння (Мт. 28, 7), Христос дає початок новому світу, у якому все підкорено Йому («Дана мені всяка влада на небі й на землі» (Мт. 28, 18)), і прагне поновити впорядковані та гармонійні відносини, які зруйнував гріх. Таким чином, порушена взаємодія між людиною і природою має відновитись Ісусом, а кожна віруюча людина повинна віднайти у Христі приклад істинного діалогу зі світом видимим і невидимим: «Коли хтось у Христі, той — нове створіння! Старе минуло, настало нове. Усе ж від Бога, який примирив нас із собою через Христа і дав нам службу примирення» (2 Кор. 5, 17—18).

Згідно з Біблією, не тільки внутрішнє життя людини прагне до оновлення, завдяки присутності в ньому Бога, а водночас відновлюється на краще й увесь оточуючий людину світ природи. У такий спосіб увесь матеріальний світ — природа — також очікує звільнення від рабства тління та смерті (Рим. 8, 9—23). Згідно з християнським моральним ученням, у будь-яких життєвих обставинах вірні повинні керуватися християнською любов'ю, яка є визначальною цінністю й принципом нового життя та спрямовує і людину, і світ до їх істинної мети: «Чи світ, чи життя, чи смерть, чи теперішнє, чи майбутнє — усе ваше, ви ж Христові, а Христос — Божий» (1 Кор. 3, 22—23).

Християнське екологічне вчення логічно продовжує започатковані Біблією моральні традиції ставлення людини до оточуючого світу природи. Прикладом слугують висновки Пастирської Конституції «Gaudium et Spes», які підтверджують, що «правильно судить людина, наділена світлом Божої думки, що своїм умом

вона перевищує всесвіт»[1]. Соціальне Вчительство аргументує це тим, що прогрес людського життя був досягнутий упродовж віків завдяки невтомному використанню людської геніальності в емпіричних, технічних і гуманітарних науках: «А в наших часах здобула вона (наука. — Авт.) визначні досягнення передовсім в дослідженні матеріального світу та його підкорюванні собі»[2]. Адже людина, яка «створена на образ Божий, одержала наказ, щоб — підкорюючи собі землю з усім, що на ній, — правила світом у праведності й святості, та, визнаючи Бога Творцем усього, себе саму й вселенну возносила до Нього, щоб так — підкоривши людині усе — чудним стало Боже ім'я на всій землі»[3].

Розмірковуючи над прикладами негативного впливу духовно недосконалого суспільства на розвиток і стан природного середовища, Йоан Павло II на початку свого понтифікату (1978 р.) актуалізував проблему екологічної кризи й водночас поставив завдання її якнайшвидшого подолання. У своїй першій енцикліці «Redemptor Hominis» Папа окреслив передумови та характеристики екологічної кризи. Практично значимими стали результати аналізу проблем екологічної етики в соціальній енцикліці «Solicitudo Rei Socialis». Криза сфери екологічної культури та пропозиції щодо її подолання стали предметом аналізу в низці послань Святого Отця до Всесвітнього дня миру. Прикладом слугує послання «Мир з Богом Творцем, мир з усім творінням», у якому формулюється висновок: «Повага до життя і понад усе гідності людини є основною керівною нормою для здорового економічного, промислового та наукового прогресу»[4].

В енцикліці «Centesimus Annus» Йоан Павло II виокремив поняття «екологія людини», яке стало центральним в його екологічному вченні, особливо в питаннях захисту природи, і водночас ключовим у формуванні християнської екологічної етики (головним засобом її здійснення). Папа стверджував, що для збереження відповідних «екології людини» моральних умов існування люди «докладають дуже слабких зусиль. Бог дав людині не лише

---

[1] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 513.

[2] Там само. — С. 514.

[3] Там само. — С. 535—536.

[4] *John Paul II*. Message of His Holiness Pope John Paul II for the celebration of the World day of peace 1 January 1990. Peace with God the creator, peace with all of creation [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: www.vatican.va/holy_-father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-peace_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

землю, якою потрібно користуватись під оглядом тієї благої мети, з якою її людина отримала; Бог також дав людині людину, і тому людина мусить поважати закладену в неї природну і моральну структуру»[1]. У такому контексті Йоан Павло II говорив про існування проблем урбанізації сучасної цивілізації та пошуку відповідей на запитання, які виникають у процесі формування культури міста, що опікується захистом життя людей, а також надання належної уваги «соціальній екології» праці[2].

Християнське екологічне вчення не тільки констатує наявність екологічної кризи, що загрожує розвитку людського життя, а й пропонує загалу науковців результати філософсько-богословського аналізу її передумов (причин). На думку Йоана Павла II, сама людина, а, точніше, непродумані наслідки її соціальної практики, спричинила кризу екології. Моральна недосконалість людства стала причиною спустошення лісів і полів, забруднення водоймищ, отруєння повітря, воно внесло дисбаланс у природні гідрогеологічні та атмосферні системи, поставило під загрозу опустелення значні простори нашої планети (89)[3] і тим самим створило небезпеку для життя загалом. Факти «екологічного насильства» є прикладом негативних наслідків глобалізаційних процесів, які керуються лише нестримним пануванням «законів ринку, що прислуговують сильним» (20)[4]. Утилітарні економічні й політичні завдання, які виокремлює для себе як головні сучасна цивілізація, не враховують потреби захисту природи й людини як її невід'ємної складової. Потрібно зважати й на те, що не всі елементи природи мають бути під захистом, існують деякі, які загрожують людській цивілізації, і проти них важко, а то й неможливо боротися. Але все ж таки збройні конфлікти, нестримна гонитва заради економічного зростання, надмірне використання ресурсів, забруднення атмосфери й води — усе це наслідки «ірраціонального і неконтрольованого втручання», які призводять до катастрофічного порушення екологічної рівноваги і в різних

---

[1] *Йоан Павло II*. Сотий рік (Centesimus Annus) Енцикліка Вселенського Архієрея Йоана Павла II з нагоди сотої річниці енцикліки Rerum Novarum. — К.: Кайрос, 2001. — С. 68.

[2] Там само.

[3] *John Paul II*. Post-Synodal apostolic exhortation Ecclesia in Europa [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: w2.vatican.va/content/john_paul_ii/apost_-exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20030628_ecclesia-in-europa_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[4] *John Paul II*. Post-Synodal apostolic exhortation Ecclesia in America of Holy Father John Paul II [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: w2.vatican.va/-content/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_22011999_ecclesia-in-america_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

регіонах, і в усьому світі (2—3)[1]. Особливу загрозу природному довкіллю несуть війни. Війна не тільки знищує людське життя й соціальну інфраструктуру, вона руйнує землю, знищує рослинний і тваринний світ, отруює ґрунт і воду. «Будь-яка форма війни в глобальному масштабі призведе до незліченних екологічних втрат» (12)[2].

На думку Йоана Павла II, деформацію сфери екології спричиняють непродумані, а отже, безвідповідальні наслідки окремих наук і технологій, які повинні слугувати прогресу й тільки на користь людства. Прикладом можуть бути дослідження в галузі біологічних технологій (генетична модифікація рослин і тварин і подібні експерименти над людиною). Людство ще не в змозі оцінити в довгостроковій перспективі наслідки таких технологій, але єдино правильним висновком є той, що бажання абсолютного оволодіння природою як у технічному, так і в економічному сенсі деформує досягнення науки. Без фундаментальної етичної складової — поваги до людського життя та гідності особи — не залишається достатніх підстав для прогресу, що «призведе людство до самого порогу самознищення»[3]. Така діяльність створює хибне тлумачення людиною своєї сутності, місця та завдань у навколишній природі. «Коли вилучити божественний контекст, то значення всіх речей зазнає глибокого перекручування, а сама природа перестає бути «mater», тобто матір'ю, а зведеться до «матеріялу», яким можна вільно маніпулювати… Насправді, живучи так, «ніби Бога не було», людина втрачає не тільки таємницю Бога, але також таємницю світу і свого існування»[4].

У зверненні до учасників з'їзду, організованого Національною академією наук з нагоди 200-річчя її заснування (Італія, 21.09.1982 р.), Йоан Павло II пояснював, що наука й техніка,

---

[1] *John Paul II*. Address of John Paul II to the participants in a study week organized by the Pontifical Academy of science. Friday, 12 March 1999 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/-1999/march/documents/hf_jp-ii_spe_19990312_acd-sciences_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] *John Paul II*. Message of His Holiness Pope John Paul II for the celebration of the world day of peace 1 January 1990. Peace with God the creator, peace with all of creation [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-peace_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[3] Там само.

[4] *Йоан Павло II*. Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995. — С. 32—33.

якщо їх правильно використовують, є безцінними засобами вирішення багатьох проблем сучасної цивілізації, насамперед «пов'язаних з голодом і хворобами — завдяки розведенню різних видів рослин, досконаліших і витриваліших, а також завдяки виробництву цінних ліків» (4)[1]. Науковий і технічний потенціал людства не є повністю нейтральний, «його використання може спричиняти як прогрес, так і деградацію людини» (3)[2]. Задля соціального розвитку наука має використовувати весь свій теоретичний і практичний потенціал на користь людського життя, виявляти вміння підпорядковувати наукове дослідження «моральним принципам і цінностям, які утверджують людську гідність» (6)[3]. Стратегічним орієнтиром наукового пізнання має стати повага до кожного людського життя, гідності людини як особи, що екстраполюється на всі створіння й на все створене на Землі: «Повага до життя, і насамперед до гідності людської особи, скеровує прогресивний розвиток економіки, промисловості та науки»[4]. В енцикліці «Sollicitudo Rei Socialis» Папа аргументував, що в прагненні перетворити живу й неживу природу «потрібно брати до уваги природу кожної форми буття та її взаємозв'язок у впорядкованій системі, якою, власне, є «космос»»[5].

Людству потрібно пам'ятати, що його здатність до перетворювання світу природи і в якомусь сенсі його співтворення ґрунтується на положенні про те, що Бог перший «дарував нам усе

---

[1] *Giovanni Paolo II*. Discorso di Giovanni Paolo II nel II Centenario di fondazione della «Accademia Nazionale delle Scienze». Martedì, 21 settembre 1982 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/-speeches/1982/september/documents/hf_jp-ii_spe_19820921_accademia-scienze_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

[2] *John Paul II*. Apostolic Journey to Pakistan, Philippines I, GUAM (United States of America II), Japan, Anchorage (United States of America II) (February 16-27, 1981). Address of His Holiness John Paul II to scientists and representatives of the United Nations University. Hiroshima, Wednesday, 25 February 1981 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1981/february/-documents/hf_jp-ii_spe_19810225_giappone-hiroshima-scienziati-univ_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[3] *John Paul II*. Address of John Paul II to members of the Pontifical Academy of sciences. Saturday, 23 October 1982 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1982/october/documents/hf_jp-ii_spe_19821023_pont-accademia-scienze_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[4] *John Paul II*. Message of His Holiness Pope John Paul II for the celebration of the World day of peace 1 January 1990. Peace with God the creator, peace with all of creation [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: www.vatican.va/-holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-peace_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[5] *Йоан Павло II*. Енцикліка «Sollicitudo Rei Socialis — Турбота про соціальні справи» Вселенського Архієрея Йоана Павла II. — Львів: Свічадо, 2011. — С. 45.

Ним створене»[1]. Людина не може тільки «на власний розсуд користуватися землею, без жодних обмежень підпорядковуючи її своїй волі так, начебто землі не було надано властивої форми і наперед визначеного Богом призначення, що їх людина може розвинути, але не в змозі змінити»[2]. Виникає небезпечна ситуація — «замість того, щоб бути співробітником Богові у справі творення, людина собою підміняє Бога, що, урешті-решт, призводить до вибуху з боку природи, адже людина перестає бути управителем природи і перетворюється на тирана»[3]. Під час святкування ювілею землеробів на площі Святого Петра у Римі Святий Отець застерігав: «Якщо світ досконалої техніки не буде поєднаний із простою мовою природи у певній здоровій рівновазі, то це може стати причиною для ще більших небезпек, тривожні ознаки яких ми помічаємо вже сьогодні… працюйте — на противагу спокусам продуктивності й заробітку…, не завдаючи шкоди природі. Бог довірив людині землю, щоби та працювала на ній і дбала про неї. Але якщо хтось забуває про цей принцип і стає тираном, а не захисником природи, вона рано чи пізно збунтується»[4]. І навпаки, коли людина втручається в природу лише для власного розвитку, відповідно до своєї сутності, то останнє підтримується Богом. «Працюючи у цій очевидно делікатній сфері, дослідник здійснює задум Божий. Господь побажав, щоб людина була царем створіння»[5]. Бог дає людям можливість співпрацювати з Ним у справі сотворіння й збереження навколишнього світу, а водночас і людського життя в ньому.

Досліджуючи кризу взаємодії людини й природи, філософи-богослови конкретизують її аргументацією, згідно з якою «людина зазіхає на безумовну владу над створеними речами, нехтуючи моральними нормами, які повинні керувати будь-якою людською діяльністю»[6], а схильність до безвідповідальної експлуатації ре-

---

[1] *Йоан Павло II*. Сотий рік (Centesimus Annus) Енцикліка Вселенського Архієрея Йоана Павла II з нагоди сотої річниці енцикліки Rerum Novarum. — К.: Кайрос, 2001. — С. 67.

[2] Там само.

[3] Там само.

[4] *John Paul II*. Jubilee of the agricultural world. Address of John Paul II. Saturday, 11 November 2000 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.-vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2000/oct-dec/documents/hf_jp-ii_spe_-20001111_jubilagric_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[5] *Giovanni Paolo II*. Discorso di Giovanni Paolo II al termine della XXXV Assemblea Generale dell'associazione medica mondiale. Sabato, 29 ottobre 1983 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/-speeches/1983/october/documents/hf_jp-ii_spe_19831029_ass-medica-mondiale_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

[6] Компендіум соціальної доктрини Церкви. — К.: Кайрос, 2008. — С. 285.

сурсів є наслідком неадекватної соціальної практики. У Зверненні до учасників з'їзду з питань довкілля і здоров'я (24.03.1997 р.) Йоан Павло II зазначав, що потужність засобів перетворення, якими володіє технологічна цивілізація, гранично порушує рівновагу між людиною й довкіллям. Природа набуває рис неживого об'єкта, на який спрямований весь потенціал соціальної практики, який посилюється новітніми технологіями та безвідповідальними висновками про те, що ресурси природи «можна швидко відновити, а отже, легко усунути негативні наслідки експлуатації природного порядку»[1]. Набутий людством досвід перебігу кризи сучасної цивілізації свідчить, «якщо за всієї величезної сукупності ресурсів і потенціалу, доступних людині, не керуватися моральним розумінням та орієнтацією на справжнє добро людства, вони (наука і техніка. — Авт.) легко обертаються проти людини й починають її гнітити»[2]. Адекватне тлумачення сутнісних характеристик природи та закономірностей її розвитку дає надію, що споживацький інтерес до неї як до бездушного об'єкта матеріальної практики з боку морально недосконалого людства може бути подоланий.

Водночас Йоан Павло II обстоює тезу, що не можна абсолютизувати значення природи й тим самим вивищувати її над гідністю людського існування, у такому разі можна дійти до хибного обожнення природи чи землі (екоцентризм і біоцентризм[3])[4]. Неадекватне тлумачення сутнісних характеристик природи та людини (без урахування вимог трансцендентного) призводить до нівелювання християнських догматів про творення людини як особи Богом і до визнання за природою й людиною абсолютної автономності. У такий спосіб розриваються зв'язки, що поєднують світ людського буття і Бога, цей розрив стає однією з причин відчуженості світу людського буття від світу природи, понад те, розрив

---

[1] Там само.

[2] *Йоан Павло II*. Енцикліка «Sollicitudo Rei Socialis — Турбота про соціальні справи» Вселенського Архієрея Йоана Павла II. — Львів: Свічадо, 2011. — С. 34—35.

[3] Йоан Павло II заперечував необхідність нівелювання онтологічної і аксіологічної різниці «між людьми та іншими живими істотами, розглядаючи біосферу як біотичну єдність недиференційовану за цінністю. За даних обставин, вища відповідальність людини може бути скасована на користь егалітарного уявлення про «гідність» усіх живих істот» (5) // *John Paul II*. Address of His Holiness Pope John Paul II to conference on environment and health. Monday, 24 March 1997 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1997/march/-documents/hf_jp-ii_spe_19970324_ambiente-salute_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[4] Ісус Христос — Давець живої води. Християнські роздуми над New Age. Папська Рада з культури — Папська Рада з міжрелігійного діалогу — Libreria editrice Vaticana, 2003. — С. 33.

нівелює ідентичність людини в її богоподібній сутності. Досліджуючи цей розрив, Йоан Павло II підкреслював, що «саме зв'язок людини з Богом визначає її взаємини і зі своїми ближніми, і з власним довкіллям. Властиво тому християнська культура завжди бачила в творіннях, що оточують людину, дари Божі, які необхідно обробляти і охороняти, складаючи дяку Творцеві» (4)[1]. Ось чому людина має відповідально ставитися до перетворення світу природи, позаяк «…людина формує його згідно з власним розумінням і волею, … виконуючи морально добрі вчинки, людина підтверджує, розвиває і усталює в собі Божу подобу»[2]. В іншому випадку людина не буде сприймати себе Богоподібною істотою, що інтегрована в природу й не може без неї обійтися, не буде свідома того, що вона «завдяки своїй праці стає учасником діл свого Творця — мірою своїх людських спроможностей — подекуди далі його розвиває і доповнює, невпинно поступаючи вперед, відкриваючи заховані в цьому створінні засоби і вартості»[3].

Регрес екологічної культури, на думку Магістеріуму Церкви, довершується кризою моральності. Внутрішній непорядок душі й духу (криза моральності через полишення людиною Бога) призводить до антагонізації відносин людини з іншими людьми та довкіллям. Найглибшою та найважливішою ознакою кризи моральності в контексті екологічної проблематики стає дефіцит поваги до життя загалом, що виявляється в багатьох прикладах знищення довкілля і є наслідком обмеженого світогляду особи, який безпосередньо призводить до зневаги життя людини та її особистої гідності.

Для Католицької Церкви захист Богом даного життя і, відповідно, потреба утвердження гідності особи в межах захисту прав людини, є чинниками поступу сучасної цивілізації. Останнє аргументує спільна декларація Йоана Павла II і Константинопольського Патріарха Вартоломея I (10.06.2002 р.), у якій, поряд з іншим, визнається, що «повага до створіння випливає з поваги до людського життя та гідності. Саме на основі нашого визнання, що світ створений Богом, ми можемо розпізнати об'єктив-

---

[1] *John Paul II*. Address of His Holiness Pope John Paul II to conference on environment and health. Monday, 24 March 1997 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1997/march/documents/-hf_jp-ii_spe_19970324_ambiente-salute_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] *Йоан Павло II*. Енцикліка Veritatis Splendor Верховного Архієрея Папи Йоана Павла II до всіх єпископів Католицької Церкви про деякі фундаментальні питання морального вчення Церкви. — К.: Кайрос, 2013. — С. 47.

[3] *Йоан Павло II*. Енцикліка Вселенського Архієрея Йоана Павла II «З праці своєї — Laborem Exercens». — Львів: Місіонер, 2008. — С. 65.

ний моральний порядок, у рамках якого викласти код екологічної етики. У цій перспективі християни і всі інші віруючі мають відіграти особливу роль у проголошенні моральних цінностей і вихованні в людей усвідомлення важливості екологічних питань, що є нічим іншим, як відповідальністю щодо себе, інших та за створіння»[1].

Попередні узагальнення результатів дослідження екологічної проблематики були зроблені Йоаном Павлом II в уже цитованому Апостольському листі «Ecclesia in America». У ньому численні факти знищення природи пояснюються через наявність соціальних гріхів, які, за словами Святого Отця, «волають до неба», оскільки спричиняють насильство в світі, руйнують суспільний мир і гармонію між спільнотами в межах держави й між різними країнами та частинами континенту (56)[2]. У цьому ж документі було увиразнено існування екологічного гріха, який поряд з іншими небезпечними для людського життя гріхами стає індикатором системної кризи сучасної цивілізації, спричиненої втратою віри в Бога та знищенням моральних цінностей і принципів, що мали б бути визначальними для кожної людини. Йоан Павло II неодноразово підкреслював, що регрес природного довкілля свідчить про те, що сьогодні вже не можна користуватися благами землі таким самим прагматичним способом, як це робилося в минулому. Віруючі й люди доброї волі, стурбовані проявами «культури смерті» в сфері екології, спрямовують зусилля на формування позитивної екологічної культури, екологічної свідомості, що мотивують розвиток проекологічних програм та ініціатив. Більшість духовних цінностей, засадничих для розвитку суспільства й збереження миру, стають вагомими й для вирішення екологічного питання.

Християнська екологічна етика скеровує віруючих і людей доброї волі на подолання проявів «культури смерті» через відновлення миру з Богом і формування моральних умов «екології людини»[3]. Саме «екологія людини» має детермінувати формування

---

[1] Цит. за: *Муньойос Ф. С.* Позиція Папського Престолу щодо екологічної політики // Відповідальність за створіння в Європі: Документи консультативних нарад з питань природного довкілля ради Єпископських Конференцій Європи / Упоряд. і наук. ред. В. Шеремета. — Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2010. — С. 239—240.

[2] *John Paul II.* Post-Synodal apostolic exhortation Ecclesia in America [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: w2.vatican.va/content/john_paul_ii/apost_-exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_22011999_ecclesia-in-america_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[3] *Йоан Павло II.* Сотий рік (Centesimus Annus) Енцикліка Вселенського Архієрея Йоана Павла II з нагоди сотої річниці енцикліки Rerum Novarum. — К.: Кайрос, 2001. — С. 68.

екологічно доцільної соціальної практики «зовнішньої екології» — «з безпосередніми позитивними наслідками не лиш для боротьби проти бідності та голоду інших, але також для власного здоров'я і доброго самопочуття. Формування цієї внутрішньої позиції необхідне, щоб перемогти культуру смерті і створити культуру життя»[1]. Беручи до уваги перший принцип Декларації про довкілля і розвиток, ухваленої на Міжнародній конференції в Ріо-де-Жанейро в 1992 р. (відомої під назвою «Самміт Землі»)[2], Йоан Павло II у своєму посланні на Всесвітній день миру «Дотримання прав людини: секрет правдивого миру» підкреслював, що «поставити благополуччя людини в центрі турботи про довкілля — це насправді найпевніший спосіб захистити створіння; і це насправді стимулює відповідальність особи відносно природних ресурсів і їх розважливого використання»[3].

Проблематика розбудови культури життя в кризовому суспільстві через розв'язання екологічних питань фокусується в запропонованому Йоаном Павлом II «екологічному наверненні»: «Нам слід заохочувати та підтримувати «екологічне навернення», яке в останнє десятиліття зробило людство чутливішим щодо катастрофи, до якої воно прямує. Людина вже не є «управителем» у

---

[1] Екологічний туризм як ключ до сталого розвитку (Послання до Всесвітнього дня туризму. 27 вересня 2002 р.) // Екологічне вчення Церкви. Папа Йоан Павло II на тему створіння та екології : Пер. з нім., доп. та упоряд. укр. вид., перед. та наук. ред. В. Шеремета. — Івано-Франківськ : Екологічний центр Івано-Франківської Єпархії УГКЦ, 2006. — С. 93.

[2] Перший принцип Декларації про довкілля і розвиток Міжнародної конференції в Ріо-де-Жанейро говорить про те, що «люди перебувають в центрі турботи про сталий розвиток. Вони мають право на здорове і продуктивне життя в гармонії з природою» // Декларація Ріо-де-Жанейро щодо навколишнього середовища та розвитку. ООН; Декларація, Міжнародний документ від 14.06.1992 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/995_455, вільний. — Мова рос. // Цей принцип збігається з позицією делегації Папського Престолу на конференції. Крім того, Папський Престол запропонував до змісту Декларації низку інших положень, які стосувалися питання захисту довкілля, а також прав та обов'язків людини, серед яких найважливішими стали такі: людина, яка шанобливо ставиться до довкілля, поважає Бога, Творця Всесвіту; руйнування окремих частин створіння рівнозначне руйнуванню того, що за бажанням Бога має існувати для добра людства; по-хижацьки ставитись до довкілля означає ображати Бога; необхідно шанобливо ставитися до навколишнього середовища, кожна людина має зробити свій внесок для збереження створіння. Обов'язком народів з більшими економічними ресурсами є підтримувати інші народи, які можуть не мати необхідної економічної сили для збереження свого довкілля // Цит. за: Відповідальність за створіння в Європі: Документи консультативних нарад з питань природного довкілля Ради Єпископських Конференцій Європи / Упоряд. і наук. ред. В. Шеремета. — Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2010. — С. 237.

[3] *John Paul II*. Message of His Holiness Pope John Paul II for the celebration of the world day of peace 1 January 1999. Respect for human rights: the secret of true peace [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: www.vatican.va/holy_father/john_paul_-ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_14121998_xxxii-world-day-for-peace_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

Творця, а незалежним деспотом, який врешті-решт починає розуміти, що він мусить зупинитися на краю безодні» (4)[1]. У промові під час Загальної аудієнції «Бог створив людину управителем творіння» (17.01.2001 р.) Йоан Павло II конкретизував зміст поняття «екологія людини», синхронізувавши його з поняттям «екологія людської гідності», і наголосив на тому, що йдеться не лише про «фізичну» екологію (охорона природного середовища існування різноманітних живих істот), а й про ««людську» екологію, що робить існування істот більш гідним, захищаючи фундаментальне благо життя в усіх його проявах і готуючи для майбутніх поколінь довкілля, яке більше відповідатиме планові Творця» (4)[2].

У такому контексті концепція християнської екологічної етики є невід'ємною складовою християнського антропологічного вчення загалом, згідно з яким людина за своєю сутністю несе відповідальність перед Богом і ближніми за свою долю[3].

Другий Ватиканський Собор у Пастирській конституції «Gaudium et Spes» наголошував на особистій і колективній відповідальності людини за наслідки її діяльності, указуючи на те, «що більше зростає потуга людей, то й ширшою стає їх відповідальність чи то одиниць, а чи громад»[4]. Слід звернути увагу на те, що, починаючи з «Gaudium et Spes», для християнської екології поняття «відповідальність» стає ключовим. Ідентифікуючи моральний характер екологічної кризи, Йоан Павло II також указував на необхідність формування екологічної відповідальності задля запобігання глобальній екологічній катастрофі.

На думку Святого Отця, потреба виховання екологічної відповідальності є невідкладним завданням, адже «відповідальність за себе самого, за інших та за землю» не може ґрунтуватися на «голих» почуттях і порожніх бажаннях, мета екологічного виховання не може бути лише ідеологічною чи політичною. Воно також не може бути засноване на запереченні сучасного світу чи непевному бажанні повернення до якогось «втраченого раю». Нато-

---

[1] *John Paul II*. General Audience. Wednesday, 17 January 2001. God made man the steward of creation [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/2001/documents/hf_jp-ii_aud_20010117_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] Там само.

[3] Відповідальність за створіння в Європі: Документи консультативних нарад з питань природного довкілля Ради Єпископських Конференцій Європи / Упоряд. і наук. ред В. Шеремета. — Івано-франківськ: Нова Зоря, 2010. — С. 239.

[4] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 535—536.

мість правильне виховання відповідальності пов'язане з правдивим наверненням способу мислення й поведінки. Церква та релігійні спільноти, урядові та неурядові організації, фактично всі члени суспільства мають відігравати в такому вихованні вагому роль. При цьому першим вихователем стає сім'я, у якій дитина вчиться поважати ближнього й любити природу (13)[1].

Християнська екологічна етика, беручи до уваги загальнолюдські морально-етичні цінності і принципи, наголошує на проблемі екологічної відповідальності людства за збереження цілісного й здорового середовища для наступних поколінь: «Панування, яке Творець дарував людині, — це не абсолютна влада; не можна також говорити про свободу «використовувати і надуживати» чи розпоряджатися речами, як кому заманеться. Обмеження, яке його від самого початку наклав сам Творець і яке символічно передане через заборону «їсти з дерева» (пор. Бут. 2, 16—17), доволі чітко показує, що коли справа доходить до природного світу, ми підпорядковуємося не лише біологічним законам, а й моральним, які не можна порушувати безкарно»[2]. У зверненні до учасників З'їзду з питань довкілля і здоров'я (24.03.1997 р.) Йоан Павло II зазначив: «Якщо людству вдасться поєднати наукові можливості й етичні засади, воно зможе розвивати довкілля як власну оселю та як ресурс для людини й усіх людей, зможе усунути причини забруднення й гарантувати належні гігієнічні та здорові умови як малим групам, так і великим людським поселенням. Технологія, що забруднює, може також очищати, якщо запанує етика поваги до життя та людської гідності, до прав нинішніх і майбутніх поколінь» (5)[3].

Проблема екологічної відповідальності людини перед природою максимально загострилася в умовах глобальної екологічної кризи, коли стали реальністю розрив взаємозв'язків між різними складовими екосистеми та нівелювання цінності біологічної різ-

---

[1] *John Paul II*. Message of His Holiness Pope John Paul II for the celebration of the world day of peace 1 January 1990. Peace with God the creator, peace with all of creation [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: www.vatican.va/holy_-father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-peace_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] *Іван Павло II*. Енцикліка «Sollicitudo Rei Socialis — Турбота про соціальні справи» Вселенського Архієрея Івана Павла II єпископам, священикам, релігійним сім'ям, синам і дочкам Церкви і всім людям доброї волі на двадцяту річницю Populorum progressio 30.12.1987. — Львів: Свічадо, 2011. — С. 46.

[3] *John Paul II*. Address of His Holiness Pope John Paul II to conference on environment and health. Monday, 24 March 1997 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1997/march/documents/-hf_jp-ii_spe_19970324_ambiente-salute_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

номанітності природи. За таких умов Йоан Павло II закликав вірних і людей доброї волі відповідально ставитися до екосистеми, оберігати її від знищення та здійснювати її необхідну охорону. На прикладі захисту унікального Амазонського регіону в тексті Апостольського повчання «Ecclesia in America» Понтифік наголошував на тому, що природоохоронна діяльність (боротьба з опустеленням, збереження реліктових лісів, водного басейну тощо) має загальнопланетарне значення, а Амазонський регіон є «одним з найбільш цінних у світі, завдяки його біологічній різноманітності, яка робить його життєво важливим для підтримки рівноваги у навколишньому середовищі всієї планети» (25)[1]. Свого часу в енцикліці «Populorum Progressio» Папа Павло VI також говорив про необхідну відповідальність людства перед наступними поколіннями щодо збереження природи, а відтак усіх форм життя на Землі: «Ми є спадкоємцями попередніх поколінь і користуємося благами, які творяться зусиллями наших сучасників. Ми маємо обов'язок щодо всіх. Тому ми не можемо не зважати на добробут тих, які прийдуть після нас продовжувати людський рід. Солідарність між людьми не лише приносить нам вигоди, а й накладає обов'язки»[2].

Йоан Павло II також виходив з необхідного усвідомлення відповідальності теперішніх поколінь перед майбутніми, наголошуючи, що «нинішнє людство має бути свідомим своїх завдань і обов'язків перед прийдешніми поколіннями»[3]. Загалом, на думку Соціального Вчительства, є всі підстави стверджувати, що відповідальність людей за навколишнє середовище — природу, яка є спільною спадщиною сучасної цивілізації, «поширюється не лише на вимоги нинішньої, але й майбутньої доби»[4]. На потребі актуалізації відповідальності людства щодо захисту довкілля наголошував і Папа Венедикт XVI. Так, у Апостольському повчанні «Verbum Domini» він зазначав, що «як віруючі і провісники Євангелія, ми несемо відповідальність також стосовно сотвореного світу… Натомість, зухвалість людини, яка живе, немовби

---

[1] *John Paul II*. Post-Synodal apostolic exhortation Ecclesia in America [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: w2.vatican.va/content/john_paul_ii/apost_-exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_22011999_ecclesia-in-america_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] *Павло VI*. Енцикліка «Populorum Progressio — Розвиток народів» Вселенського Архієрея Папи Павла VI. — Львів: Свічадо, 2011. — С. 12.

[3] *Йоан Павло II*. Енцикліка Вселенського Архієрея Йоана Павла II «З праці своєї — Laborem exercens» — Львів: Місіонер, 2008. — С. 68.

[4] Компендіум соціальної доктрини Церкви. — К.: Кайрос, 2008. — С. 288.

Бога не існувало, веде до експлуатації й знищення природи, не визнаючи в ній діло творчого Слова»[1].

Відповідальність за збереження навколишньої природи (використання та охорона природних ресурсів) має отримати адекватне віддзеркалення в системі правової культури кожної окремо взятої країни[2]. Міжнародна спільнота намагається створити систему єдиних правил (міжнародних правових норм), яка дає змогу конкретній державній владі здійснювати керування та контроль за тими різновидами суспільної діяльності, які є прикладом утилітарного ставлення до природи, захищаючи у такий спосіб планетарну екосистему, запобігаючи подальшому розгортанню «культури смерті». У Посланні з нагоди Всесвітнього дня миру (1990 р.) Йоан Павло II підкреслював, що кожна окрема «держава в межах власної території повинна докладати великих зусиль, аби запобігти погіршенню стану атмосфери та біосфери, ретельно відслідковуючи, зокрема наслідки нових технологічних і наукових розробок, …гарантуючи своїм громадянам, що вони не постраждають від шкідливих забруднень і токсичних відходів» (9)[3].

Система права щодо безпечного та здорового навколишнього середовища конкретизується завдяки активності, тиску з боку громадської думки, яка опікується тим, щоб цивілізувати способи використання людських благ відповідно до принципу спільного блага та під тиском спільного прагнення покарати тих, хто забруднює довкілля. Однак досвід соціально-культурної діяльності свідчить, що власне правових засобів ще не достатньо, система права має доповнюватися утвердженням обов'язку всіх людей перед природою та здійсненням моральної відповідальності за її збереження.

---

[1] *Венедикт XVI.* Післясинодальне Апостольське повчання Verbum Domini Святішого Отця Венедикта XVI єпископам, духовенству, богопосвяченим особам та вірним мирянам про Слово Господнє в житті та місії Церкви. — Львів: Свічадо, 2011. — С. 158.

[2] В Україні право на безпечне для життя та здоров'я довкілля передбачене Конституцією України (ст. 50). Під безпечним для життя й здоров'я довкіллям розуміють навколишнє природне середовище, стан якого відповідає законодавчо встановленим стандартам та іншим нормативам екологічної безпеки. Згідно з Законом України «Про охорону навколишнього природного середовища» (1991 р.) нормативи мають відповідати безумовному захисту життя й здоров'я людини (ст. 33). Екологічна безпека покликана підтримувати екологічну рівновагу на території України та зберігати генофонд народу за допомогою держави. У разі порушення права на безпечне для життя й здоров'я довкілля винні несуть кримінальну відповідальність. (Докладніше див.: *Матвійчук В. К.* Теоретичні і правові проблеми кримінально-правової охорони навколишнього середовища: Монографія. — К.: Національна академія управління, 2011. — 368 с.)

[3] *John Paul II.* Message of His Holiness Pope John Paul II for the celebration of the World Day of peace. 1 January 1990 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_-19891208_xxiii-world-day-for-peace_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

Державні інституції, що покликані ухвалювати відповідальні рішення, у ситуації реальної небезпеки у сфері захисту інтересів природи зіштовхуються з тим, що наукові дані є суперечливими, або їх украй недостатньо[1]. Ще й досі залишається невирішеною проблема точного оцінювання ситуації у сфері екології в контексті «принципу запобігання», сутність якого полягає в тому, щоб у соціальній практиці керуватися не раз і назавжди розробленими правилами, а тимчасово необхідними орієнтирами. Соціальна практика, в основі якої лежить «принцип запобігання», налаштована на те, щоб управлінські рішення ухвалювалися на основі аналізу ризиків і переваг, можливих для кожної конкретної ситуації у сфері екології. Беручи до уваги зазначене, Йоан Павло II пояснював: «Серед позитивних знаків сьогодення ми повинні також згадати ліпше усвідомлення того, що наявні ресурси обмежені і що слід зважати на цілісність і циклічність природи, беручи їх до уваги під час планування розвитку, а не жертвуючи ними заради певних демагогічних ідей про розвиток. Сьогодні це називається турботою про екологію»[2]. Останнє вимагає від суб'єктів економічної діяльності того, щоб вони з поглибленою повагою ставилися до інтересів довкілля, узгоджували необхідність економічного поступу з вимогами захисту природи[3].

У Зверненні до XXV Генеральної конференції продовольчої й сільськогосподарської організації при ООН (16.11.1989 р.) Йоан Павло II аргументував, що в будь-якій економічній діяльності, у якій використовуються природні ресурси, необхідно приділяти пильну увагу проблемам захисту довкілля й передбачати на це фінансові кошти, які становлять «важливу частку вартості економічної діяльності» (8)[4]. За такими принципами потрібно відслідковувати зв'язок між соціально-економічною діяльністю та кліматичними змінами на Землі, позаяк клімат — це також благо, яке необхідно захищати, і яке завжди нагадує людству про високий рівень відповідальності за свою діяльність. Екологічно налаштована економіка має враховувати інтереси навколишнього середовища (природи), відмовляючись від безвідповідальної

---

[1] Компендіум соціальної доктрини Церкви. — К.: Кайрос, 2008. — С. 289.

[2] *Іван Павло II*. Енцикліка «Sollicitudo Rei Socialis — Турбота про соціальні справи» Вселенського Архієрея Івана Павла II. — Львів: Свічадо, 2011. — С. 32.

[3] Компендіум соціальної доктрини Церкви. — К.: Кайрос, 2008. — С. 290.

[4] *John Paul II*. Address of His Holiness John Paul II on the occasion of the General Conference of FAO. Thursday, 16 November 1989 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1989/november/documents/hf_jp-ii_spe_19891116_xxv-session-fao-conference_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

максимізації прибутків. Така економіка вчить сприймати природу як одне із спільних благ, для захисту й підтримки якого недостатньо тільки ринкових механізмів господарюючих суб'єктів, для цього потрібні додаткові зусилля і з боку держави. Ось чому обов'язком держави, на думку Йоана Павла II, є «забезпечення належного захисту і збереження спільних благ, до яких належать навколишнє середовище і середовище людське, чого неспроможні досягти самі лише ринкові сили»[1]. Будь-яка державна влада повинна бути свідома ідеї необхідного захисту й відповідального використання природних ресурсів.

Християнська екологічна етика тлумачить проблему використання нових біотехнологій у сільському господарстві, тваринництві, медицині та охороні довкілля, ураховуючи зазначені вище моменти[2]. Відомо, що сучасна цивілізація пропонує новітні біологічні та біогенетичні технології, які, з одного боку, становлять джерело надії та ентузіазму, а з іншого, викликають занепокоєння та упереджене ставлення до них. Як підтверджує Соціальне Вчительство, використання різноманітних біотехнологій, їх моральна прийнятність, наслідки для людського здоров'я, вплив на довкілля та економіку — предмет реального вивчення і запеклих дискусій, зокрема й серед фахівців з проблем екології. Християнське розуміння сутності людини та світу природи виправдовує творче втручання особи в природу, але рішуче вимагає відповідальності за результати такого втручання. Людина не чинить протизаконно, коли з повагою до порядку, краси та корисності окремих живих істот та їхньої ролі в екосистемі за допомогою біотехнологій змінює деякі їхні характеристики та якості. Втручання людини стає ганебним і недопустимим тоді, коли воно завдає шкоди живим істотам чи природному середовищу[3]. Отже, екологічно-етичний контекст розвитку біотехнологій полягає не лише в прийнятності використання біологічних і біогенетичних технологій, «як і в будь-якій сфері людської життєдіяльності, тут потрібно точно оцінити їх реальну корисність і можливі наслідки та ризики»[4]. Науковці, які працюють у галузі біотехнології, повинні розумно та наполегливо шукати способи вирішення серйозних і невідкладних проблем, пов'язаних з постачанням продово-

---

[1] *Йоан Павло II.* Сотий рік (Centesimus Annus) енцикліка Вселенського Архієрея Йоана Павла II до достойних братів у єпископському служінні, священиків і дияконів, членів релігійних спільнот, до всіх вірних християн і всіх людей доброї волі з нагоди сотої річниці енцикліки «Rerum Novarum». — К.: Кайрос, 2001. — С. 71.

[2] Компендіум соціальної доктрини Церкви. — К.: Кайрос, 2008. — С. 292.

[3] Там само. — С. 292—293.

[4] Там само. — С. 293.

льства та охороною здоров'я, невід'ємно від завдань захисту людського життя та гідності особи. Учені мають пам'ятати, що в своїх наукових дослідженнях вони використовують як живий, так і неживий матеріал, який належить не тільки всім сучасним людям, а й майбутнім поколінням, за яких вони несуть відповідальність перед людським співтовариством і Богом.

Звертаючись до представників української науки й культури, Святий Отець закликав пам'ятати про існуючі загрози людському життю, викликані негативними наслідками науково-технічного прогресу: «Нехай буде постійним попередженням жахлива суспільна, економічна та екологічна Чорнобильська катастрофа! Технічні можливості мусять завжди поєднуватися з незмінними етичними цінностями, щоб таким чином забезпечити пошану, яка належить людині та її невід'ємній гідності» (6)[1]. Як зазначав Йоан Павло II у Зверненні до Папської академії наук (23.10.1982 р.), підприємці й керівники громадських організацій, які займаються дослідженням, виробництвом і продажем товарів, створеним завдяки новим біотехнологіям, повинні дбати не лише про законний прибуток, а й про спільне благо. Цей принцип набуває для будь-якої економічної системи особливої ваги, коли йдеться про забезпечення їжею, про лікування, охорону здоров'я та довкілля[2]. Можна стверджувати, що політики, законодавці й державна адміністрація несуть повну відповідальність за визначення потенційної корисності та можливих ризиків біотехнологій[3].

Кореспондуючись із соціальною доктриною Католицької Церкви, християнська екологічна етика наголошує на тому, що кожна людина має мудро користуватися спільним благом — земельними ресурсами, створеними Богом. Земельні ресурси необхідно чесно розподіляти серед людей у дусі справедливості й милосердя[4]. Слід запобігати несправедливому та надмірному нагромадженню ресурсів «в одних руках»: «Бог призначив землю і все, що на ній, для вжитку всіх людей і народів так, що сотворені блага повинні бути в користуванні всіх, відповідно до слушних норм, і під про-

---

[1] «Я прибув, щоб поклонитися святим Вашої історії та разом з вами просити у Бога заступництва для Вашого майбуття» (промова під час зустрічі з представниками політики, культури та мистецтва в Маріїнському палаці. — Київ, 23 червня 2001 р.) // Прочанин миру та надії: Книга-альбом. — К.: МБФ «Східно-Європейський екуменічний культурно-просвітницький центр», 2004.

[2] *John Paul II*. Address of John Paul II to members of the Pontifical Academy of sciences. Saturday, 23 October 1982 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1982/october/documents/hf_jp-ii_-spe_19821023_pont-accademia-scienze_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[3] Компендіум соціальної доктрини Церкви. — К.: Кайрос, 2008. — С. 294.

[4] Там само. — С. 295.

водом справедливості, в злуці з любов'ю»[1]. Несправедливість, бідність та екологічна криза становлять заплутаний і трагічний вузол, який можна розв'язати завдяки культурі життя, її цінностям і принципам, що перетворюються на морально-правові орієнтири в боротьбі за життя та гідність людського існування.

Особливого значення в конкретизації завдань християнської екологічної етики набула вже згадувана соціальна енцикліка «Evangelium Vitae», у якій Святий Отець, поряд з іншим, узагальнив християнське бачення проблем захисту й поваги до кожного людського життя невід'ємно від завдань Церкви та суспільного розвитку в контексті захисту довкілля. Після оприлюднення енцикліки «Evangelium Vitae» був проведений III Всесвітній конгрес рухів на захист життя («Pro Life»), на якому було розглянуто питання практичної реалізації головних положень «Evangelium Vitae», адресованих цим товариствам і людям доброї волі загалом. У Зверненні до учасників конгресу (03.10.1995 р.) Йоан Павло II закликав збільшити спільні зусилля всіх сил, діяльність яких «надихає повага до гідності людини», щоб вирішувати широкий діапазон проблем, пов'язаних з прогресом медицини та політично вмотивованим контролем народонаселення. «Захист життя стає обов'язком, який стосується не лише сфери приватної моралі, а й питань соціальних і політичних; понад те, він стає викликом існування політичної спільноти» (3)[2]. Папа нагадав також, що етичний обов'язок захисту життя на всіх етапах (проблеми біоетики) поширюється і на використання (справедливе та чесне) ресурсів охорони здоров'я й на збереження екологічного балансу. Окремий наголос Йоан Павло II зробив на сприянні життю та організації здоров'я в країнах, що розвиваються. Він також порушив питання виживання людства в умовах загрози атомної та хімічної зброї та можливостей генетичних змін. Водночас завданнями Магістеріуму Церкви, що солідарно підтримує зусилля всіх тих, хто піклується про гідність людини й долю майбутніх поколінь, є освіта, сприяння та захист життя (7)[3].

Поширення «культури смерті» (кризових явищ у сфері екології) спонукають Магістеріум Церкви працювати над адаптацією

---

[1] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 586.

[2] Discorso di Giovanni Paolo II ai partecipanti al Congresso mondiale dei movimenti per la vita promosso Dal Pontifico Consiglio per la famiglia. Mercoledì, 3 ottobre 1995 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/-john_paul_ii/speeches/1995/october/documents/hf_jp-ii_spe_19951003_pont-cons-famiglia_-it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

[3] Там само.

християнської екологічної етики відповідно до потреб удосконалення екологічної свідомості християн і водночас пропагувати її серед людей доброї волі. Святий Отець спонукав вірних «творити такий спосіб життя, за якого пошук істини, краси, добра й спілкування з іншими заради спільного вдосконалення стають визначальними чинниками у виборі споживача, або коли він робить заощадження чи інвестиції»[1]. Необхідно відмовитися від логіки споживацького інтересу й навпаки, підтримувати такі форми сільськогосподарського та промислового виробництва, які поважають порядок сотвореного світу й задовольняють першочергові потреби всіх людей. Зазначена позиція закріплюється усвідомленням взаємозалежності всіх жителів Землі, що сприятиме нейтралізації передумов екологічної небезпеки та гарантуватиме людському співтовариству швидше реагування, якщо якесь лихо спіткає народи й землі. Кожна людина має посісти своє місце в боротьбі за розвиток життя і встановлення в ньому гармонійних мирних взаємовідносин, щоб урятувати саму природу й навколишнє середовище. Йоан Павло II звертався до християн і людей доброї волі, «щоб, не сумніваючись у поважності теперішнього моменту та в особистій відповідальності кожного, вони — через сімейне й особисте життя, через спосіб використання благ, через громадське життя, через свою участь в економічних і політичних рішеннях та особисте залучення у національні та міжнародні починання — використовували засоби, на які надихає солідарність та пріоритетна любов до бідних. Цього вимагає сучасна ситуація, а передусім сама гідність людини, незнищенний образ Бога Творця, ідентичний у кожному з нас»[2]. Свого часу Конституція «Lumen Gentium» аргументувала це тим, що, завдяки людській праці християни здійснюють співучасть, співпрацю з Богом в справі створення світу. «Вірні повинні визнавати внутрішню природу сотворіння, його вартість та призначення на славу Божу, а своїми навіть земськими ділами повинні спомагати себе взаємно до святішого життя так, щоб світ сповнився духа Христового та в справедливості, любові і мирі успішніше досягнути своєї мети»[3].

На конференції ООН з питань довкілля, що відбулась у Йоганнесбурзі під назвою «Світовий самміт з питань сталого розви-

---

[1] *Йоан Павло II*. Сотий рік (Centesimus Annus) Енцикліка Вселенського Архієрея Йоана Павла II з нагоди сотої річниці енцикліки Rerum Novarum. — К.: Кайрос, 2001. — С. 66.

[2] *Іван Павло II*. Енцикліка «Sollicitudo Rei Socialis — Турбота про соціальні справи» Вселенського Архієрея Івана Павла II. — Львів: Свічадо, 2011. — С. 66—67.

[3] Догматична конституція про Церкву «Світло народів — Lumen Gentium» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 127—128.

тку» (26.08—04.09.2002 р.) (і була логічним продовженням «Самміту землі» в Ріо-де-Жанейро 03—14.10.1992 р.), було підкреслено, що потрібно якнайшвидше перейти від дискусій про сталий розвиток до його практичного здійснення. Серед висновків конференції були виокремлені та оприлюднені такі:

1) особливу уваги приділити цілісному розвитку людини, ураховуючи схему «сталий розвиток — гідність людини — міжнародна співпраця — солідарність — глобалізація — управління — пріоритети — досягнутий прогрес»; 2) ключового значення набуває «екологія людини» (відповідальність — етична основа — нові моделі — ефективне використання ресурсів — майбутні покоління — делегування ініціативи); 3) до ключових тем суспільного життя належать: бідність — праця — освіта — сільський розвиток — вода — добрий уряд; 4) визначальною моделлю дій і вчинків особи є дарування себе іншому, через яке розкривається правдива сутність людини. Дарування себе забезпечує благополуччя інших людей і майбутніх поколінь, дарування себе — це найблагородніше використання людської свободи та основа кожної ініціативи для цілісного розвитку людини[1]. Після самміту в Йоганнесбурзі Папський Престол доповнив стратегію і тактику своєї екологічної діяльності новими пріоритетами, які були оприлюднені в доповіді Целестіно Мільйоре, постійного спостерігача від Ватикану в ООН (30.04.2003 р.). Першочерговими завданнями християнської екології були названі такі: удосконалення екологічної свідомості людини, здійснення «екологічного навернення», підтримка пошуку гармонійних у контексті екології моделей виробництва й споживання, серйозний аналіз проблем бідності та її наслідків в усіх багатогранних аспектах[2].

Продовжив розроблення екологічного вчення Католицької Церкви Папа Венедикт XVI, який підтвердив тезу про те, що «прийняття Слова Божого, засвідченого у Священному Писанні і живому Переданні Церкви, породжує новий спосіб бачення речей, який сприяє розвитку справжньої екології, що має своє найглибше коріння в послухові віри… і розвиває оновлену богослов-

---

[1] *Муньойос Ф. С.* Позиція Папського Престолу щодо екологічної політики // Відповідальність за створіння в Європі: Документи консультативних нарад з питань природного довкілля ради Єпископських Конференцій Європи / Упоряд. і наук. ред. В. Шеремета. — Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2010. — С. 241.

[2] Intervention by the Permanent Observer of the Holy See delegation at the 11-th session of the United Nations Commission on sustainable development. Wednesday, 30 April 2003 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.-va/roman_curia/secretariat_state/2003/documents/rc_seg-st_20030430_sustainable-development_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

ську чутливість стосовно доброти усіх речей, сотворених у Христі… Людина потребує знову бути навчена дивуватися і розпізнавати правдиву красу, що проявляється в сотворених речах»[1]. Не менш вагомою для подальшого розвитку екологічної етики стала позиція новообраного Папи Римського Франциска. Так, в Апостольському повчанні «Радість Євангелія» він закликає усіх християн і людей доброї волі захищати життя на Землі. «Ми, люди, маємо не просто користати з інших створінь, а охороняти їх. Через нашу тілесну дійсність Бог так тісно поєднав нас із довколишнім світом, що ми відчуваємо спустошені землі на фізичному рівні, неначе якусь тілесну недугу, а вимирання якогось виду — як болісне скалічення. Не залишаймо після себе на землі сліди руйнування і смерті, які впливатимуть на наше життя і на життя майбутніх поколінь»[2].

Серед останніх документів, які віддзеркалюють активну позицію Папського Престолу в питаннях християнської екологічної етики, можна назвати спільну декларацію Папи Римського Франциска та Вселенського Патріарха Вартоломея I (25.05.2014 р.), у якій, серед іншого, було задекларовано: «Ми глибоко переконані, що майбутнє людського роду залежить також від того, як ми в мудрий та сповнений любові спосіб, справедливо та чесно зуміємо захистити дар створіння, ввірений нам Богом. Тому з жалем визнаємо несправедливе визискування нашої планети, що є гріхом перед Божими очима. Ще раз підтверджуємо нашу відповідальність та обов'язок зростати в почуттях покори й поміркованості, щоб усі відчули необхідність шанувати створіння та дбайливо його охороняти. Разом стверджуємо спільне зобов'язання пробуджувати сумління стосовно охорони сотвореного світу, звертаємося із закликом до всіх людей доброї волі шукати таких способів життя, щоб було якомога менше марнотратства та якомога більше поміркованості, виявляючи якнайменше захланності і якнайбільше великодушності для того, щоб захистити Божий світ та добро його люду»[3].

---

[1] *Венедикт XVI*. Післясинодальне Апостольське повчання Verbum Domini Святішого Отця Венедикта XVI єпископам, духовенству, богопосвяченим особам та вірним мирянам про Слово Господнє в житті та місії Церкви. — Львів: Свічадо, 2011. — С. 158—159.

[2] *Папа Франциск*. Апостольське повчання «Радість Євангелія» : Пер. з італ.: О. Бодак / За ред. о. Тараса Барщевського. — Львів: Свічадо, 2014. — С. 165.

[3] Спільна Декларація Папи Римського Франциска та Вселенського Патріарха Вартоломея I. Єрусалим, 25 травня 2014 р. // Світло з висоти. Християнська газета Спільноти Обнови у Святому Дусі. Римсько-Католицька Парафія Воздвиження Святого Хреста в м. Фастів. — 2014. — № 28. — С. 32.

Позиція Магістеріуму Католицької Церкви, представлена екологічним ученням Йоана Павла II та його наступників, свідчить, що вирішення проблеми захисту природного довкілля мусить ґрунтуватися на твердій і постійній внутрішній позиції людини, яка чітко усвідомлює світ створіння — природу — як світ Божої мудрості, своє призначення та відповідальність за довкілля. Суперечливі досягнення науки й техніки необхідно поєднати з потужним соціально-етичним потенціалом християнства й насамперед з християнською екологічною етикою. Комплексний характер і глобальність екологічної кризи («культура смерті») указують на необхідність спільних зусиль як мирян, так і всіх християнських Церков, людей доброї волі, народів, держав і міжнародної спільноти в подоланні екологічної кризи заради утвердження необхідного рівня культури життя.

5.5. Суспільний мир як цінність і принцип культури життя

У дослідженнях проблем миру Магістеріум Католицької Церкви бере до уваги результати теоретичних узагальнень соціальної філософії, політології та інших спеціальних наук. У політичних науках поняття «мир» використовують для позначення такого стану соціально-політичних відносин (насамперед міжнародних), що характеризуються відсутністю війни як способу вирішення конфліктів (між окремими народами й державами), а основним способом їх вирішення обирають принципи мирного співіснування, діалогізму, толерантності тощо. Філософія політики поняття «мир» визначає як «соціальний стан буття, який характеризується відсутністю збройної боротьби»[1].

Вивченням проблем суспільного миру займається така наука, як іренологія. Іренологія (від грецьк. «мир», «учення») — це спеціальна наука про мир, яка пропонує власні соціально-політичні моделі попередження збройних конфліктів, а за їх наявності — способи й варіанти їх мирного врегулювання, залучаючи до цього можливості міжнародного права тощо[2]. Характерною рисою іренології є її міждисциплінарний характер і намагання використати досягнення сучасної соціальної філософії, соціології, різноманітних соціально-гуманітарних учень, зокрема й релігійних

[1] Філософський енциклопедичний словник. — К.: Абрис, 2002. — С. 377.
[2] Политология: Энциклопедический словарь / Общ. ред. и сост. Ю. И. Аверьянов. — М.: Изд-во Московского Коммерческого Университета, 1993. — С. 131.

(наприклад, соціальне вчення Католицької Церкви, яке до іренології ставиться критично, але бере до уваги окремі моделі суспільного миру, які не суперечать її світоглядним позиціям і пропонують апробовані соціокультурні моделі подолання насильства в людському співтоваристві). Серед здобутків філософів і вітчизняних науковців, які досліджують проблеми миру, можна виокремити праці М. В. Цюрупи та В. С. Ясинської, у яких аналізується феномен суспільного миру в контексті загальної та військової політології[1]. Нині філософія миру представлена новою позицією, згідно з якою зміст поняття «мир» має набагато більший обсяг, ніж той, який пропонується політологами та правниками.

Відомо, що німецький філософ, теоретик філософії культури А. Швейцер уважав, що мир є насамперед феноменом культури (полікультурне соціальне явище), що віддзеркалює соціокультурні суперечності між «миростверджуючою» та «мироспростовуючою» культурами. Не випадково наприкінці 90-х років XX ст. на 53-й сесії Генасамблеї ООН прийдешній 2000 рік був проголошений роком культури миру, а період 2001—2010 рр. — десятиліттям культури миру й ненасилля в інтересах дітей планети. Було прийнято Декларацію про культуру миру, згідно з якою мир — це не просто відсутність конфліктів, а позитивний, динамічний, заснований на широкій участі процес, у якому заохочують діалог, а конфлікти врегульовують у дусі взаєморозуміння та співпраці[2]. За аналогією, М. В. Цюрупа підкреслює, що зміст поняття «мир» у його найширшому сенсі є результатом вирішення суперечності між культурою мілітаризму та культурою миру. Культура миру полягає в готовності та вмінні людського співтовариства «жити у пронизаному суперечностями світі, у визнанні права на самобутність різних народів і культур, зокрема й зважати на наявність (можливість існування) мілітарної культури та усталених, історично зумовлених різновидів воєнної практики»[3].

---

[1] Науковець визначає мир як «такий соціальний стан буття спільноти, який характеризується відсутністю відкритої збройної боротьби у масштабних і явно виражених формах, у ньому переважають ненасильницькі засоби здійснення політики» // *Цюрупа М. В.* Основи воєнної та загальної політології: Підручник / Цюрупа М. В.; Ясинська В. С. / Під заг. ред. В. М. Телелима. — К.: Вид-во Кондор, 2013. — С. 369.

[2] Резолюция 53/243 Генеральной Ассамблеи ООН. Декларация и программа действий в области культуры мира [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://zakon0.rada.gov.ua/laws/show/995_617/print1453800391191230, вільний. Назва з екрана. — Мова рос.

[3] *Цюрупа М. В.* Основи воєнної та загальної політології: Підручник / Цюрупа М. В.; Ясинська В. С. / Під заг. ред. В. М. Телелима. — К.: Вид-во Кондор, 2013. — С. 368.

Розмірковуючи над проблемою подолання культури мілітаризму та встановлення культури миру, Папа Франциск зазначає, що сьогодні мир не можна розуміти тільки в його вузькому значенні як звичайну відсутність насильства, що досягається нав'язуванням іншим позиції однієї сторони. Орієнтація на вузьке тлумачення поняття миру свідчить про існування хибного тлумачення миру, яким виправдовують несправедливий державний устрій, що змушує частину населення почуватися жертвою, боятися за своє життя, а найуразливіших — «замовкнути і не озиратися», щоб ті, які мають владу й більші привілеї, могли безперешкодно паразитувати й надалі. Гідність людської особи й спільне благо, на думку Папи Франциска, «стоять вище за спокій окремих людей, які не бажають відмовитися від своїх привілеїв. Коли такі цінності опиняються під загрозою, має залунати голос пророка»[1]. Таким чином, мир не можна ототожнювати тільки з відсутністю війни, що ґрунтується на випадковому балансі сил, йдеться про широке тлумачення миру — суспільного миру загалом. Мир, «який не є плодом цілісного розвитку всіх людей, просто не матиме майбутнього й завжди буде насінням нових конфліктів і різних форм насильства»[2].

Магістеріум Католицької Церкви віддавна відомий своїми миротворчими діяннями й має великий досвід боротьби за мир у його суспільно-історичному контексті здійснення, що сягає початків непростої історії виникнення та розвитку християнства в світі. Зацікавленість християн у мирі періоду формування Святого Письма була надзвичайно велика. Ось чому досвід біблійної мудрості щодо вирішення проблем суспільного миру потребує більш глибокого дослідження та висвітлення на сучасному етапі філософсько-богословської рефлексії.

У Старому Завіті слово «мир» використовували для позначення широкого спектра соціальних відносин і насамперед періоду відсутності війни — «об'явити їм мир» (Суд. 21, 13), «час на війну і час на мир» (Проп. 3, 8). Це слово використовували для позначення гармонії міжособистісних стосунків, наприклад, чоловіка і жінки: «чеснотлива жінка чоловіка звеселює, він проживе літа свої в мирі» (Сир. 26, 2), матеріального й духовного добробуту — «якщо б ти ходив шляхом Божим, ти жив би вічно в мирі. Збагни, де знання і де сила, де розум, щоб тобі також знати, де

[1] *Папа Франциск*. Апостольське повчання «Радість Євангелія» : Пер. з італ.: О. Бодак / За ред. о. Тараса Барщевського. — Львів: Свічадо, 2014. — С. 166.
[2] Там само. — С. 167.

довголіття, де життя, де світло очей та мир» (Вар. 3, 13—14), щастя людини — «Мир, мир! — і тому, хто далеко й хто близько, — говорить Господь: Я його оздоровлю» (Іс. 57, 19). Старий Завіт наголошував на тому, що мир — це не справа людських рук, а один з найбільших дарів Бога людям, який є результатом послуху Божому задуму. Такий мир — це Боже благословення Його народу: «Нехай Господь оберне обличчя Своє до тебе і дасть тобі мир!» (Чис. 6, 26), «Послухаю, Господь Бог говорить: про мир говорить до народу свого і до своїх побожних; лише хай не повертаються назад до божевілля. Справді його спасіння близьке до тих, що його бояться, щоб слава його перебувала в краю нашім. Милосердя й вірність зустрінулися разом, справедливість і мир поцілувались між собою» (Пс. 85, 9—11).

Мир — це джерело добробуту: «щастя твоє було б, мов річка, а справедливість твоя — як хвилі в морі» (Іс. 48, 18), плодючості: «немов піску було б твого потомства; тих, що вийдуть з твого лона, немов його зернят; ім'я твоє не щезло б, не зникло б з-перед мене» (Іс. 48, 19), процвітання: «усіх твоїх дітей Господь буде навчати, великий мир буде проміж дітьми твоїми» (Іс. 54, 13), відваги: «я встановлю мир у краю, й можете лягати (спати), і ніхто не буде вас турбувати; я повиганяю хижого звіра з країни, і меч не проходитиме по краю вашім. Ви будете гнатися за вашими ворогами, й вони падатимуть від меча перед вами. П'ятеро вас гнатиме сотню, а сотня гнатиме десять тисяч» (Лев. 26, 6—8) і великої радості: «шахрайство в серці тих, хто лихо замишляють; радість — то дораджує мир» (Прип. 12, 20). У Старому Завіті мир стає основною характеристикою Бога: «Господь — мир» (Суд. 6, 24), усе, що створив Бог як відображення Божої слави, прагне миру. Усе сотворене Богом становить гармонійне ціле і є добром в усіх своїх проявах («що воно добре») (Бут. 1, 4.10.18.21.25.31).

З огляду на біблійну традицію, мир має ґрунтуватися на правдивих взаємовідносинах між людиною й Богом — взаєминах, позначених бажаною досконалістю: «Я — Бог всемогутній. Ходи зі мною і будь бездоганний» (Бут. 17, 1). Унаслідок неправедних дій і вчинків людини, що змінили Божий порядок, у світ людського життя прийшло насильство (кровопролиття та поділ) — насильницька смерть. Насильство виявилось у міжособистісних (Бут. 4, 1—16) і в міждержавних відносинах (Бут. 11, 1—9). Мир і насильство не можуть співіснувати, а там, де є насильство, не може бути Бога: «Ти пролив багато крови й вів великі війни; ти не збудуєш храм моєму імені, бо ти пролив силу крови на землю перед моїм обличчям. Ось народиться у тебе син; він буде люди-

на тиха; і я дам йому спокій від усіх його ворогів навкруги, тому Соломон (Соломон — в перекладі «мирний». — Авт.) буде його ім'я, і дам Ізраїлеві мир та спокій за його часів» (1 Хр. 22, 8—9).

У Біблії викладено позицію, згідно з якою досягнення миру стає необхідним і бажаним станом поступу людського співжиття — «відступи від зла й чини добро, шукай миру та його тримайся!» (Пс. 34, 15), «просіть для Єрусалима миру; нехай щасливі будуть ті, що тебе люблять. Хай буде мир у твоїх мурах, безпека у твоїх палатах» (Пс. 122, 6—8). Мир подається як результат благословення Богом людського життя ще в минулому — «Господь благословить народ свій миром» (Пс. 29, 11). Книга Второзаконня містить правила укладання миру та ведення війни: у ній говориться, що перед тим, як розпочати військові дії, необхідно запропонувати супротивнику мир, водночас забороняється вбивати полонених, жінок, дітей, а також знищувати урожай і худобу на території, де точаться військові дії (Втор. 20, 10—14, 19—20). Приклад Соломона і його рішень пропагується Церквою як діяльність ідеального царя, який правив у мирі в Ізраїлі — «царював Соломон за мирних днів: дав йому Бог довколишній спокій, щоб спорудив дім його імені й святилище йому приготував навіки» (Сир. 47, 13) і чия слава пережила його — «дальніх островів сягнула слава твоя: був єси люблений в мирі твоїм» (Сир. 47, 16).

Християнські Пророки з приходом Месії обіцяли досконалий і вічний мир: «І ділом справедливости мир буде, а плодом справедливости — спокій та безпека довічна. Народ мій житиме в оселі миру, а в житлах безпечних і в осідках спокійних» (Іс. 32, 17—18), «ось я спрямую до нього мир рікою» (Іс. 66, 12), «дам їм глибокий мир і безпеку» (Єр. 33, 6), «вони перекують мечі на рала, на серпи — свої списи. Народ проти народу не буде меча піднімати, ані не будуть більше вчитися воювати. І вони — кожний з них буде сидіти під своєю виноградною лозою, і кожний під смоківницею, і ніхто не буде їх лякати, — бо уста Господа мир сказали» (Міх. 4, 3—4).

У Старому Завіті йдеться й про те, що у вік Месії у світі запанує новий мир, у якому «вовк буде жити вкупі з ягнятком, леопард біля козеняти лежатиме; телятко й левеня будуть пастися разом, і поганяти їх буде мала дитина. Корова й ведмедиця будуть пастися вкупі, маленькі їхні лежатимуть разочком, а лев, як віл, солому буде їсти. Немовля гратиметься коло нори гадюки, а малятко встромить руку в зміїну нору. На всій моїй святій землі зла не чинитимуть, ні шкоди, бо земля так буде повна знання Господа, як води покривають море» (Іс. 11, 6—9), а сам Месія називатиметься «Князем миру» (Іс. 9, 5). Там, де існуватиме Його

мир, ніхто більше не залякуватиме народ Божий, бо «Господь усунув засуди проти тебе, прогнав ворога твого. Цар Ізраїлю — Господь — посеред тебе: не будеш більш боятися лиха» (Соф. 3, 15). Коли цар правитиме із Божою справедливістю, «справедливість буде поясом у нього на крижах, а правда підпереже його боки» (Іс. 11, 5), то розквітнуть справедливість і мир: «за його днів квітнутиме справедливість, а мир глибокий — аж доки місяця» (Пс. 72, 7). Бог палко прагне дати мир Своєму народові: «про мир говорить до народу Свого і до Своїх побожних», застерігає від повернення до «недобрих шляхів», «лише хай не повертаються назад до божевілля» (Пс. 85, 9).

Святе Письмо дає аргументи вірним не сумніватися в тому, що «Князь миру» зупинить ворожнечу серед людей, «оголосить мир народам» (Зах. 9, 10) і відновить втрачену гармонію в драматичному й суперечливому світі, де «не буде чути більш у ньому ридання голосного, ні крику. Не буде там більше немовлятка, що живе лише кілька днів, ані старця, який не сповнить свого віку. Бо наймолодший там помре столітком, а грішник, що матиме сто років, буде проклятий. Вони збудують доми і будуть в них жити, насадять виноградники й плоди їхні будуть їсти. Не будуть більше будувати, щоб інший там жив, не будуть більше садити, щоб їв хтось інший. Бо як вік дерева, буде вік мого народу, і вибрані мої трудом своїх рук будуть користуватися. Не будуть уже марно трудитися, ані дітей не будуть більше породжувати на погибель, бо вони будуть родом, благословенним Господом, а з ними і їхні потомки. І буде так, що перш ніж вони візвуть до мене, я озвуся; вони ще будуть промовляти, а я їх уже вислухаю. Вовк і ягня там будуть пастися вкупі, і лев, наче віл, буде їсти солому; порох буде харч змія. Не будуть більше чинити зла, ані шкоди на моїй святій горі» (Іс. 65, 19—25).

Настання миру пов'язується з Ісусом Христом. Традиційне єврейське вітання «Мир тобі», «Мир вам» (Суд. 6, 23; 18, 15; 1 Хр. 12, 19; Тов. 12, 16), «Мир дому цьому!» (Мт. 10, 12) в устах Ісуса набуло значення повідомлення про панування миру — «Мир дому цьому! І як той дім достойний, нехай ваш мир зійде на нього; а як недостойний, нехай ваш мир до вас повернеться» (Мт. 10, 12—13; Лк. 10, 5—7), «віра твоя спасла тебе, іди в мирі» (Лк 7, 50; 8, 48). Ісус Христос зруйнував стіну ворожнечі, яка розділяла людей, мирівши їх з Богом, бо «тепер ж в Христі Ісусі, ви, що колись були далекі, стали близькі кров'ю Христовою. Бо він — наш мир, він, що зробив з двох одне, зруйнувавши стіну, яка була перегородою, тобто ворожнечу, — своїм тілом» (Еф. 2, 13—14 і

наступні). Таку позицію обстоював апостол Павло, намагаючись відкрити людям глибинну причину, яка спонукає християн жити у мирі на прикладі місії християнського миру, що репрезентував Ісус Христос. Перед своєю смертю Ісус говорить про любов, яка єднає Його з Отцем, і про об'єднуючу силу миру, яку ця любов несе Його учням. Ця прощальна проповідь відкриває глибокий сенс життя й смерті Ісуса й може вважатися основою Його вчення. Дар миру стає печаткою на його духовному заповіті: «Мир залишаю вам, мій мир даю вам; не так, як світ дає, даю вам його. Хай не тривожиться серце ваше, і не страхається!» (Йо. 14, 27). Біблія говорить про те, що такими ж будуть слова Воскреслого Господа; щоразу, коли Він зустрічає Своїх учнів, вони чують від Нього привітання і дар миру: «Мир вам» (Лк. 24, 36; Йо. 20, 19.21.26).

Християнський мир — це примирення з братами й сестрами. Саме тому в молитві «Отче наш», якої вчить Ісус Христос, прощення, що просять у Бога, пов'язується з прощенням, яке даруємо братам і сестрам: «Прости нам довги наші, як і ми прощаємо довжникам нашим» (Мт. 6, 12). Завдяки такому подвійному примиренню християни можуть стати творцями миру, а отже, брати участь у побудові Царства Божого. Як говорить Ісус, «Блаженні миротворці, бо вони синами Божими назвуться» (Мт. 5, 9). Відомо, що християнство на перших етапах його формування безапеляційно заперечувало насильство як спосіб вирішення будь-яких міжлюдських конфліктів — «тому, хто б'є тебе в одну щоку, підстав і другу; хто ж бере в тебе свиту, не борони й одежі. Дай кожному, хто в тебе просить; хто бере щось твоє, не допоминайся» (Лк. 6, 29—30), «ідіть, ось я вас посилаю, як ягнят між вовки» (Лк. 10, 3).

Чи не найважчим гріховним діянням, що порушує мир, уважалося не тільки вбивство іншої людини, а й ненависть до інших — «не вбивай; і коли хтось уб'є, той підпаде судові. А я кажу вам, що кожний, хто гнівається на брата свого, підпаде судові. Хто ж скаже братові: Нікчема! — той підпаде Верховному Судові. А хто скаже: Дурень! — той підпаде під вогонь пекельний… мирися з твоїм противником швидко» (Мт. 5, 21—26). Новий час для вирішення суперечностей людського співіснування запропонував головний спосіб підтримання соціальної гармонії в дусі біблійного імперативу захисту миру: «І ділом справедливості мир буде, а плодом справедливості — спокій та безпека довічна» (Іс. 32, 17).

Соціальне Вчительство Католицької Церкви в своїй рекомендаційній діяльності щодо вирішення проблем миру керується

положеннями христології, наголошуючи на тому, що в своїх пророцтвах Ісус стверджував, що мир не є вічним і всезагальним, світ не виключає певних конфліктів (Лк. 12, 51—53). Мир, який Він приніс на Землю, припускає тимчасову скорботу (Йо. 16, 33). Проповідь Ісуса Христа та його учнів давала надію на встановлення всезагального миру (Іс. 52, 7; Діян. 10, 36; Рим. 10, 15). Згідно зі словами апостола Павла, гарантією всезагального миру є Ісус Христос, який є «мир наш», який своєю смертю на хресті примирив іудеїв та язичників з Богом і побудував на цьому примиренні новий народ, живий храм та єдине тіло (Еф. 2, 14—22).

Мир уважається плодом Святого Духа (Рим. 8, 6; Гал. 5, 22). У привітаннях, якими починається послання апостола Павла, мир пов'язується з Божою благодаттю. Бог є «Бог миру» (Рим. 15, 33; 16, 20; Євр. 13, 20). Християни покликані жити в мирі як між собою (Мк. 9, 50; 2 Кор. 13, 11; Еф. 4, 3; Кол. 3, 15; 1 Сол. 5, 13; Як. 3, 18), так і з іншими людьми (Євр. 12, 14). Прагнення до миру є невід'ємним від проголошення Євангелія, що і є гарантією миру в людському співтоваристві (Діян. 10, 36). У центрі «Євангелії миру» (Еф. 6, 15) залишається таємниця хреста, бо мир — це плід жертви Христової («кара, що нас спасає, була на Ньому, і Його ранами ми вилікувані» (Іс. 53, 5)). Новий Завіт обстоює тезу, згідно з якою самопожертва Ісуса дала змогу подолати розділення світу, відновивши мир і примирення через хрест, «убивши ворожнечу» (Еф. 2, 16) і даруючи людству спасіння через Воскресіння[1,2].

Біблійне тлумачення миру впродовж тривалого історичного періоду набувало статусу парадоксального вчення як віддзеркалення суперечності між християнським ідеалом миру (як ненасильства) і необхідністю Церкви підтримувати інтереси держави (співіснувати з її інститутами насильства) у питаннях здійснення функцій влади. Святий Авґустин у своїй праці «Град Божий» намагався вирішити цю суперечність. Він обґрунтовував позицію, згідно з якою люди можуть захищати свою країну зі зброєю в руках тільки тоді, коли війна є справедливою. Концепція святого Авґустина, що виправдовувала справедливу війну, стала визначальною для Католицької Церкви на багато століть уперед.

---

[1] Див.: *Горелов А.* Мир // Католическая энциклопедия. — Т. I. А—З. — М.: Изд-во Францисканцев, 2002. — С. 418—427.

[2] Див.: *Леон-Дюфур К.* Мир (покой) // Словарь библейского богословия / Под ред. Ксавье Леон-Дюфура и Жана Люпласи, Августина Жоржа, Пьера Грело, Жака Гийе, Марка-Франсуа Лакана : Пер. с франц. — К.: Кайрос, 2003. — С. 575—581.

Святому Авґустину належить одне з перших тлумачень суспільного миру: «Мир всього — це спокій порядку. Порядок є розташуванням рівних і нерівних предметів, які мають своє місце»[1]. Згодом він деталізував це визначення: «…небесний град мандрує по землі, він приваблює до себе громадян всіх народів і збирає зі всіх кінців світу громаду, не піклуючись про відмінність мов, традицій, законів, якими світ земний встановлюється або підтримується; нічого з останнього не змінюючи і не руйнуючи, а навпаки, зберігаючи і дотримуючи всього, що покликане до однієї мети — шанування єдиного і істинного Бога. В цих мандрівках град небесний користується світом земним і удається до предметів, пов'язаних з нашою смертною природою, — якщо це сумісно з благочестям і релігією, — зберігає здоровий розум і скеровує цей земний світ до небесного. Останній же, справжній світ, єдиний і повинен називатися світом розумного творіння як саме впорядковане і найдосконаліше єднання для втіхи Богом і один одним — в Бозі»[2]. Таким чином, святий Авґустин обґрунтовував позицію, згідно з якою досягнення миру — «правдивого Миру» — розпочинається на землі (у земному світі), мир є великою метою, оскільки він є складовою істинного миру — Граду Небесного. Згодом Тома Аквінський доповнив учення святого Авґустина про війну й мир положенням про те, що для війни необхідна не тільки справедлива причина, а й праведне бажання протидіяти злу та прагнути встановити добро[3].

Учення святого Авґустина та Томи Аквінського про війну й мир Церква використовувала в різний час по-різному — як для обґрунтування мирних домовленостей, так і для пропагандистської підтримки хрестових походів у Середні віки. Тогочасні богослови акцентували на ідеї, згідно з якою, якщо в світі існує несправедливість, зло, що суперечать найвищій істині, то реальний мир не може бути завершено досконалим, бажаним і вічним миром, як того навчають Біблія та Отці Церкви. Ось чому Церква стала не на бік абсолютизації пацифізму, а навпаки, прийняла сторону активного миру, який необхідно було спочатку виборо-

---

[1] *Августин Иппонийский*. О Граде Божьем. [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.krotov.info/library/01_a/avg/ustin_035.htm#.D0.93.D0.BB.-D0.B0.D0.B2.D0.B0_XIII_8, вільний. Назва з екрана. — Мова рос.

[2] Вибране з творів блаженного Августина. Про два Гради [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://orthodox.lviv.ua/books/avgustv.html, вільний. Назва з екрана. — Мова укр.

[3] Цит. за: Католическая энциклопедия. — Т. III. М—П. — М.: Научная книга, Изд-во Францисканцев, 2007. — С. 423.

ти, а потім захищати в суперечливих соціально-політичних умовах історії того часу[1].

Переосмислення драматичних наслідків військових конфліктів сучасної цивілізації, жахіть світової війни початку XX ст. викристалізували миротворчу позицію Папи Венедикта XV (правив 03.09.1914—22.01.1922 рр.) і Пія XII, які у відновленні миру пропонували використовувати можливості дипломатії (прикладом слугують власні зусилля Венедикта XV бути посередником в організації мирних перемовин 1917 р.) і засобів масової інформації. Різдвяні звернення Пія XII (цикл радіопередач упродовж 1939—1948 рр.) були скеровані на поєднання мови дипломатії з прямотою і щирістю зацікавлених осіб. Інший приклад — передріздвяний виступ Пія XII (24.12.1944 р.), під час якого він засудив усі війни, виокремивши всю очевидну «аморальність агресивної війни»[2]. Миротворчі зусилля Святого Престолу були спрямовані на уникнення жорстокої антагонізації збройних конфліктів, підтримку мирних перемовин, актуалізацію питань щодо долі військовополонених, збільшення допомоги, зокрема й матеріальної, жертвам війни, щоб зменшити їхні страждання[3].

У другій половині XX ст. активізувалася діяльність соціально-політичних рухів, організацій, які своєю метою обрали захист та зміцнення суспільного миру в умовах системної кризи сучасної

---

[1] Відомо, що в період Реформації та активної європейської колоніальної політики виникла проблема співіснування різноманітних релігійних і соціально-культурних міждержавних інституцій. Так почалось розроблення принципів міжнародного права, ґрунтуючись на спільних для всіх людей природних законах. Були озвучені принципи мирного співіснування, започатковані ідеями Томаса Мора, Еразма Роттердамського, а згодом Іммануїла Канта, який створив проект суспільного миру, що містив у собі ідеї міждержавного союзу та незалежної влади, яка мала на меті виконувати завдання всезагального арбітра. Майбутнє людства останній визначав як «найвищий мир», у якому буде ліквідовано війну (її заборонятиме закон) або її ведення стане невигідним // *Присухін С. І.* Філософія: Навч. посібник / С. І. Присухін. — К.: КНЕУ, 2008. — С. 138.

На противагу ідеологічним концепціям, які тлумачать війну як благо (у війні вбачають засіб для розширення панування над іншими людьми, самостійну цінність культури, вираз «духу нації», засіб для революційних трансформацій з метою зміни державного устрою тощо), виникають «пасивні» концепції миру, відомі під назвою «концепція ненасильства» (Л. Толстой, М. Ганді, Дей, Кінг, Мертон), що стали основою пацифістського руху. Після Другої світової війни отримали розвиток нові міжрелігійні форми боротьби за мир, наприклад, діяльність «Всесвітньої конференції з питань релігії і миру». Ця конференція закликала людське співтовариство до пошуків соціально-культурних основ вирішення моральних дилем, що могло б слугувати встановленню суспільного миру в усьому світі.

[2] *Pio XII*. Radiomessaggio di Sua Santità Pio XII ai popoli del mondo intero. Domenica, 24 dicembre l944 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.-vatican.va/holy_father/pius_xii/speeches/1944/documents/hf_p-xii_spe_19441224_natale_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

[3] Всемирная энциклопедия: Христианство / Гл. ред. М. В. Адамчик; гл. науч. ред. В. В. Адамчик. — Мн.: Современный литератор, 2004. — С. 66, 554—555.

цивілізації. Церква брала участь у подібних рухах, прикладом слугує заснований у 1945 р. міжнародний рух «Pax Christi» («Мир Христа»). Йоан XXIII виступав із закликами до миру й роззброєння під час Карибської кризи 1962 р. Папи Павло VI та Йоан Павло II у своїх соціальних повчаннях озвучували власні підходи щодо захисту суспільного миру.

У 1967 р. Папа Павло VI заснував Папську комісію «Justitia et Pax» («Справедливість і мир»), а також запронував відзначати Міжнародний день миру (1 січня) як день проголошення універсальних цінностей життя: істини, справедливості, свободи, любові. «…Для захисту цих цінностей, які ми розміщуємо під прапором миру, ми запрошуємо кожну людину й цілі народи підняти на світанку нового року це знамено, яке має вести корабель цивілізації через неминучі бурі історії в гавань своєї вищої долі»[1]. У наступних щорічних посланнях Папи Римського з нагоди Міжнародного дня миру озвучувалися найгостріші проблеми миру, пропонувалася та чи та підтримка Церкви в їх вирішенні. Магістеріум Церкви оприлюднив власну концепцію розуміння системної кризи сучасної цивілізації та запропонував шляхи й засоби подолання її проявів. У посланні, адресованому Всесвітній асоціації лікарів (30.09.1954 р.), Пій XII визнав аморальним можливе використання ядерної, хімічної та бактеріологічної зброї, навіть заради «захисту проти несправедливості і необхідної оборони»[2].

Великого значення у вивченні проблем миру мало соціальне вчення Церкви, репрезентоване працями Йоана XXIII. У соціальній енцикліці «Pacem in Terris» Папа говорив про те, що нині всі люди доброї волі виконують грандіозне завдання облаштування в людському житті відносин, заснованих на цінностях любові до ближнього й свободи, на істинній справедливості в сім'ї, діяльності соціальних інститутів влади та держави, з одного боку, і міжнародних співтовариств, з іншого. Останнє є благородним завданням, оскільки воно пов'язано зі встановленням справжнього миру, який збігається з Божим волевиявленням[3]. Енцикліка «Pacem in

---

[1] *Paul VI*. Message of His Holiness Pope Paul VI for the observance of a Day of peace. 1 January 1968 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.-vatican.va/holy_father/paul_vi/messages/peace/documents/hf_p-vi_mes_19671208_i-world-day-for-peace_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] *Pie XII*. Discours du Pape Pie XII à la VIIIe Assemblée de L'Association Médicale mondiale. Jeudi 30 septembre 1954 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/speeches/1954/documents/hf_p-xii_spe_-19540930_viii-assemblea-medica_fr.html, вільний. Назва з екрана. — Мова франц.

[3] *Іван XXIII*. Мир на землі. Енцикліка Папи Івана XXIII про встановлення миру між усіма народами в істині, справедливості, любові та свободі. — Львів: Свічадо, 2008. — С. 47.

Terris» продовжила розвивати вчення Католицької Церкви про війну і мир, започатковане ще святим Авґустином, але замість протиставлення Єрусалима Вавилону наголошувала на значенні розбудови Граду людського як прообразу Царства Божого: «Це діло слід вважати таким величним і таким піднесеним, що людина, навіть наділена гідної похвали доброю волею, ніколи не доведе його до кінця, покладаючись лише на власні сили. Адже для того, щоб людське суспільство якомога ближче уподібнилося до Царства Божого, йому вкрай необхідна допомога небесної Милости»[1].

У «Pacem in Terris» був зроблений аналіз соціокультурних передумов, які, на думку Соціального Вчительства, є визначальними для встановлення суспільного миру й тісно пов'язані з об'єктивною потребою людської душі в істині, справедливості, любові та свободі. Цінність істини, на думку Йоана XXIII, повинна стати основою миру, людина має послідовно реалізовувати свої невід'ємні права, але водночас відповідально виконувати свої обов'язки щодо інших людей; цінність справедливості стає фундаментом суспільного миру, якщо особа поважає права інших осіб і намагається виконати свої обов'язки щодо інших людей; любов буде «закваскою миру», якщо одні люди сприйматимуть потреби інших людей як свої власні й поділяться з іншими тим, чим самі володіють; свобода стане джерелом миру в усьому світі й допоможе йому приносити плоди, якщо, обираючи засоби до його досягнення, люди дослухатимуться голосу розуму й будуть відповідальними за свої дії[2].

Розроблення проблем суспільного миру знайшло своє відображення на Другому Ватиканському Соборі, зокрема в Пастирській конституції «Gaudium et Spes». Тут, серед іншого, були надані більш чіткі аргументи Магістеріуму Церкви на користь захисту миру, беручи до уваги новітні загрози людському життю. Документ засудив нелюдські методи ведення війни й закликав усіх християн молитися та робити все можливе для збереження миру: «Собор, вияснюючи правдиве й шляхетне поняття миру, засуджуючи страхіття війни, закликає гаряче всіх християн, щоб вони за допомогою Христа, творця миру, співпрацювали з усіма людьми для укріплення між ними миру — в справедливості й любові, і для приготовлення мирових засобів»[3]. У «Gaudium et

---

[1] *Іван XXIII*. Мир на землі. Енцикліка Папи Івана XXIII про встановлення миру між усіма народами в істині, справедливості, любові та свободі. — Львів: Свічадо, 2008. — С. 48.

[2] Там само. — С. 53.

[3] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів, Свічадо, 1996. — С. 601.

Spes» підкреслювалося, що «мир не полягає тільки в відсутності війни та й не обмежується тільки до встановлення рівноваги між протилежними собі силами, ані не постає з якоїсь імперської гегемонії, але слушно і властиво визначається як діло справедливості»[1]. Для здійснення миру потрібно, щоб були знищені соціальні передумови конфліктів і насамперед несправедливість, яка породжується економічними суперечностями, духом користолюбства й зневаги до людей: «для побудови миру є необхідною рішуча воля пошанувати інших людей і народи та їх гідність і повсякчасна братерська поведінка… мир є також плодом любові, яка йде далі за те, чого вимагає справедливість»[2].

«Gaudium et Spes» наголосила на дуже важливій ідеї, згідно з якою соціальному миру загрожує гріх, який живить соціальне насильство (військові конфлікти), і якщо вичерпані всі можливості мирних переговорів, то влада має право законно захищати (за допомогою зброї) суспільний мир, позаяк захист безпеки свого народу є її безпосереднім обов'язком. Право на захист від зовнішнього або внутрішнього насильства за допомогою військової сили, але за дотримання жорстких умов, у яких здійснюють самозахист («природне право на законну оборону») не має виходити за «традиційні межі необхідності і пропорційності» (6)[3]. Є всі підстави стверджувати, що позиція Йоана Павла II в цьому питанні залишається значущою й сьогодні.

Катехизм Католицької Церкви в своїх положеннях виокремив необхідні передумови, які легалізують здійснення права на збройний опір військовим супротивникам, терористам тощо: «У випадку несумісних, тяжких і тривалих порушень основоположних прав людини; після вичерпання всіх інших засобів; якщо він не спричинить більшого безладдя; якщо обґрунтована надія на успіх; якщо раціонально неможливо передбачити краще вирішення»[4]. Здійснення права на опір злу не звільняє владу держави від «ретельного зважування питання, за яких умов і чи взагалі можливе щось на кшталт справедливої війни, тобто військ-

---

[1] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів, Свічадо, 1996. — С. 601.

[2] Там само. — С. 602.

[3] *John Paul II*. Message of His Holiness Pope John Paul II for the celebration of the world day of peace 1 January 2004. An ever timely commitment: teaching peace [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/-messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20031216_xxxvii-world-day-for-peace_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[4] Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. — С. 516.

кове втручання проти несправедливих систем, яке служить миру та підпорядковується його моральним критеріям… найважливішим очевидним висновком є те, що мир і закон, мир і справедливість взаємно нероздільні. …Турбота про мир є турбота про таку форму закону, яка забезпечує справедливість особі та суспільству загалом»[1].

У політиці XX ст. сформувалася не зовсім правильна позиція, згідно з якою збройний опір супротивнику — агресору — є визначальним. Як справедливо зазначав Папа Павло VI у «Populorum Progressio», останнім часом з'являються нові джерела зла, ненависті й насильства — «революційні вибухи (які породжують. — Авт.) нові кривди, дають початок новій нерівності і спричиняють нові біди. Не можна долати наявного зла способом, який довів би до ще більшого нещастя»[2]. Боротьба з насильством матиме свій сенс тільки тоді, якщо вона ведеться з метою встановлення якісно нового соціального устрою відповідно до апробованих історією християнських моральних цінностей. Жодні інші аргументи на користь соціального насильства не можуть применшити реальних небезпек, які стають наслідком його використання, навіть здійснюючи право на опір.

Інструкція Конгрегації віровчення про християнську свободу та звільнення «Libertatis Conscientia» («Свобода совісті», 22.03.1986 р.) пропонує єдино правильним підходом здійснення права на опір реалізацію в людському співжитті фундаментальних цінностей і принципів християнської етики (моральний, «пасивний опір» є «останньою надією»). У цьому ж документі зазначено, що «у зв'язку із розростанням технологій насильства, наслідками яких стають усе більш серйозні загрози, те, що сьогодні визначають як «пасивний опір», вказує на шлях, який щонайбільше відповідає моральним принципам і має не менші шанси на успіх» (78—79)[3]. Знаний теоретик соціального вчення Церкви Й. К. Гьофнер підкреслював, що першим способом протидії злу є «без сумніву, бездоганний, з морального погляду, пасивний опір, коли громадяни не дотримуються злочинних законів, а чітко діють всупереч протиправним державним правилам. Не слід вико-

---

[1] *Рацінґер Й.* Цінності в часи перемін. Долання майбутніх викликів. — Львів: Місіонер, 2006. — С. 133.

[2] *Павло VI.* Енцикліка «Populorum Progressio — Розвиток народів» Вселенського Архієрея Папи Павла VI. — Львів: Свічадо, 2011. — С. 19.

[3] Congregation for the doctrine of the faith. Instruction on Christian freedom and liberation «Libertatis Conscientia» [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — режим доступу: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaih_doc_19860322_freedom-liberation_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

нувати злочинні накази…»[1]. Поряд із зазначеним, існують серйозні підстави говорити про необхідність поєднання методів пасивного опору з активним, до якого належать: по-перше, відкритий громадянський протест проти злочинних дій уряду («пасивний опір може досягти політичного успіху лише тоді, коли заходи тиранічного режиму бойкотує така велика частина населення, що він мусить іти на поступки»), а по-друге, «скидання злочинного уряду»[2]. Згодом Папа Венедикт XVI підкреслив, що було б неправильно абсолютизувати можливості принципу пасивного опору (у формі пацифізму). Розмірковуючи над питанням протидії тероризму, він стверджував, що «абсолютний пацифізм, який заперечує будь-яке втручання закону, був би капітуляцією перед беззаконням, санкціонував би захоплення ним влади та кинув би світ на поталу насильства…»[3], понад те, це унеможливило б здійснення справедливого права на опір злу.

Конституція «Gaudium et Spes» виокремила роль культури міжнародних відносин у процесі подолання суспільно-політичних конфліктів і насамперед нагальну потребу дотримуватися міжнародних домовленостей, які стосуються попередніх мирних угод, допомоги жертвам конфлікту (пораненим, військовополоненим тощо), з метою зробити наслідки збройного протистояння менш жорстокими. У ставленні до ворога (зокрема й до мирного населення, полонених солдат і поранених) залишаються дієвими принципи права, гуманності, милосердя. Сам факт збройного конфлікту не виправдовує будь-яку дію або вчинок військових («між воюючими сторонами не все, тим самим, стається дозволеним»[4]). Християнам, а разом з ними людям доброї волі Церква пропонує не виконувати злочинні накази, які унеможливлюють людське життя, породжують тотальну ненависть, терор, геноцид тощо. Йоан Павло II виправдовував право на протест сумління й тим самим підтримував мужню позицію тих людей, які через докори совісті відмовляються від використання зброї щодо інших людей. Право на протест сумління має також широке поле прояву й не стосується лише збройних конфліктів на рівні міждержавних відносин. Понад те, право на протест сум-

---

[1] *Гьофнер Йозеф, Кардинал.* Християнське суспільне вчення : Пер. з нім. С. Пташник, Р. Оглашенний. — Львів: Свічадо, 2002. — С. 255—256.

[2] Там само.

[3] *Рацінґер Й.* Цінності в часи перемін. Долання майбутніх викликів. — Львів: Місіонер, 2006. — С. 138.

[4] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 603.

ління має місце і в інших ситуаціях, наприклад, у вирішенні й внутрішніх соціально-економічних, політичних та інших проблем[1]. Посилання на громадянський обов'язок не виправдовує виконання злочинного наказу, який унеможливлює життя іншої людини, кожна морально не виправдана смерть є злочином і прирівнюється до вбивства.

Захист суспільного миру має здійснюватися за законами міжнародного права й відповідати принципу рівноправ'я в міжнародних взаємовідносинах. Святий Престол узагальнює досвід миротворчої діяльності папської дипломатії. Зокрема Йоан Павло II справедливо стверджував, що «папська дипломатія не має іншої

---

[1] Магістеріум Католицької Церкви розкриває змістовні характеристики поняття «право на протест сумління», згідно з яким світська влада, якщо перестає реалізовувати потребу людей у спільному блазі, то вона самозаперечує власні цілі й, таким чином, втрачає свою легітимність (законність). Останнє стає підставою захисту людської гідності в межах права на протест сумління та права на опір несправедливій владі. Пастирська Конституція «Gaudium et Spes» говорить про те, що там, «де громадяни зазнають гніту від публічної влади, яка переступає свої компетенції в тому, що вимагає об'єктивне спільне благо, нехай вони не відказують їй послуху; однак вільно їм захищати права свої і своїх співгромадян супроти такої влади, зберігаючи ті межі, які підкреслює природне і євангельське право» // Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 595.

Несправедлива влада та її закони ставлять людину в ситуацію драматичного вибору (вирішення особою проблеми відповідальності перед власною совістю): з одного боку, державна влада за допомогою соціального насильства зобов'язує людей брати участь у морально неприпустимих діях і вчинках, з іншого — для особи важлива відмова від таких дій і вчинків. В енцикліці «Evangelium Vitae» Йоан Павло II пояснює позицію Соціального Вчительства Церкви, згідно з якою особи, яких держава насильно зобов'язує виконувати несправедливі закони, мають усі підстави відмовитися від їх виконання. Як уважав Йоан Павло II, прикладом слугують прийняті окремими державами закони, що сприяють перериванню вагітності або евтанації, «закони, котрі це чинять не лише ніяк не зобов'язують сумління, але й прямо ставлять перед людиною конкретний обов'язок протистояти їм через протест сумління» // *Йоан Павло II.* Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священиків і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя : Пер. з пол. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / Ред. док. теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — Libreria Editrice Vaticana, 1995 — С. 107.

Відмова від виконання несправедливих законів стає не лише моральним обов'язком людини, а й кваліфікується соціальною доктриною Церкви як основоположне право особи. Право особи на протест сумління має захищатися цивільним правом // Там само. — С. 110.

Людське сумління забороняє брати не тільки безпосередню, а й навіть опосередковану участь у тих діях і вчинках, які санкціоновані несправедливим законом, утверджуються за допомогою насильства та суперечать Божому закону. Співучасть у соціальному злі, насильстві, як повчав Йоан Павло II, «ніколи не може бути виправдана ні покликанням на засади шанування свободи іншої людини, ні тим фактом, що цивільне право це передбачає і карає: за особисто здійснювані вчинки кожен із нас несе моральну відповідальність, від якої ніхто не може ухилитися і з якою стане на суд перед самим Богом» // Там само.

Докладніше про проблему існування несправедливих законів і право на протест сумління див.: *Присухін С. І.* Проблема існування несправедливих законів і право на протест сумління в світлі соціальних енциклік Йоана Павла II // Юридична наука. — 2013. — № 5. — С. 80—89.

кінцевої мети, окрім тієї, щоб сприяти, поширювати по всій землі та захищати гідність людини і всіх форм людського співжиття, починаючи від сім'ї, місця роботи, школи, місцевої спільноти до регіональних, національних та міжнародних рівнів»[1]. Дипломатія Святого Престолу повинна долучатися до вирішення проблем системної кризи сучасної цивілізації. Миротворча діяльність перетворилася на одну з головних стратегій дипломатичної роботи Ватикану, що здійснюється за трьома головними напрямами: проголошення послання миру, молитва за мир, навчання миру[2]. Виокремлені напрями не виключають їх конкретизації ширшим спектром діяльності: категорична відмова від війни як засобу вирішення конфліктів між державами, роззброєння, створення світового порядку на основі міжнародного права, яке б забезпечувало дієвий захист не лише прав людини, а й прав народів, чітке дотримання норм міжнародного права[3]. Католицька Церква як суб'єкт міжнародної діяльності долучилася до створення «Декларації тисячоліття Організації Об'єднаних Націй»[4]. Отже, дипломатичні зусилля Ватикану спрямовуються на підтримку ініціативи всього прогресивного людства захистити суспільний мир загалом і кожне людське життя від насильства, убивства, тероризму, геноциду та інших подібних злочинів.

Правові інституції, що діють у сфері міжнародних відносин, використовують обмежувальні санкції до порушників миру. Мета цих правових інституцій — сформувати передумови перемовин і діалогу. Санкції не повинні бути засобом покарання невинних, якщо вони мають місце, то зазвичай їх жертвами стають цілі народи, насамперед найменш захищені верстви населення країни[5]. Спілкуючись з представниками дипломатичного корпусу в часи подій на Балканах, Кавказі та в інших «гарячих точках» світу середини 1990-х років, Йоан Павло II зазначав, що в світі взаємозалежних відносин використання економічних санкцій (ембарго) вимагає поміркованості, дотримання чітких правових і моральних критеріїв. На думку Папи, ембарго є «інструментом тиску» та «актом

---

[1] Цит. за: *Козлов В. А.* Дипломатія Святого Престолу в пост біполярній системі міжнародних відносин за часів понтифікату Іоанна Павла II: Монографія. — Вінниця: Книга-Вега, 2008. — С. 5.

[2] Там само. — С. 85—101.

[3] Ватикан. Третье тысячелетие — тысячелетие солидарности: Интервью с секретарем Святого Престола по отношениям с государствами Архиепископом Ж.-Л. Тораном / Проводил Б. Д. Пядышев // Международная жизнь. — 2000. — № 5. — С. 16—20.

[4] Декларація тисячоліття Організації Об'єднаних Націй. ООН; Декларація, Міжнародний документ від 08.09.2000 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/995_621, вільний. Назва з екрана. — Мова рос.

[5] Компендіум соціальної доктрини Церкви. — К.: Кайрос, 2008. — С. 310.

сили», і перш ніж вводити такі заходи, необхідно передбачати їх наслідки головним чином з гуманітарного погляду (7)[1]. Міжнародне співтовариство має можливість використовувати міжнародні правові організації (Міжнародний трибунал), щоб карати винних (відповідальних) за поширення військових конфліктів, злочинів проти людства, тероризму, геноциду, шовінізму тощо.

Католицька Церква підтримує діяльність уже існуючих міжнародних організацій, які пропагують мирне співіснування між народами на основі християнської любові, діалогу та толерантності вірних з представниками інших церков, а також з усіма людьми доброї волі, які прагнуть істинного суспільного миру. Святий Престол обстоює ідею створення універсальної міжнародної організації, авторитет якої визнаватиметься міжнародним співтовариством, і яка могла б стати реальною силою, що забезпечить усім державам, народам безпеку, свободу, справедливість і повагу до їхніх прав. Доти, поки такої універсальної інституції не існує в світі, значну роль відіграють окремі міжнародні організації, наприклад, ООН, Рада Безпеки ООН, Міжнародний кримінальний суд та ін. (2)[2].

Провідною ідеєю в процесі організації захисту миру є протидія «культурі мілітаризму». Магістеріум Церкви критикує аргументи на користь мілітаристських технологій, які, користуючись досягненнями науково-технічного прогресу, удосконалюють засоби вбивства людей (атомна, біологічна, хімічна зброя та ін.), що загрожують усім формам життя на Землі загалом. Об'єктом критики стають хибні мілітаристські концепції, які обґрунтовують необхідність нагромадження зброї, що нібито є стримуючим чинником у можливих військових конфліктах (концепція стримування).

Досвід протидії соціальному насильству дає підстави стверджувати, що концепція стримування є хибною та безперспективною, гонка озброєнь «працює» не на суспільний мир, а на вдосконалення засобів знищення людського життя; факт стримування не ліквідує причин війни, а навпаки, їх поглиблює. Аморальним є також марнотратство багатьох держав на створення наддорогих систем озброєння поряд з існуючою соціальною бідністю влас-

---

[1] *Giovanni Paolo II*. Discorso del Santo Padre in risposta agli auguri del corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1996/documents/hf_jp-ii_spe_-09011995_diplomatic-corps_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

[2] *Giovanni Paolo II*. Messaggio del Santo Padre Giovanni Paolo II al signor Jaime De Piniés, Presidente della XL Assemblea Generale delle Nazioni Unite [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/1985/documents/-hf_jp-ii_let_19851014_jaime-de-pinies_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

них народів. Дотримання мирних домовленостей вимагає жорсткої критики ідеології та політики мілітаризму (одним зі шляхів є міжнародне законодавство щодо обмеження виробництва й торгівлі зброєю). Країни, які купують зброю чи постачають її, повинні керуватися «принципом достатності», згідно з яким держава має володіти тими військовими засобами, які їй потрібні для законного захисту. Перед міжнародним співтовариством стоїть особливо актуальне завдання ухвалити нормативно-правові документи, які контролюють торгівлю (експорт, імпорт, обмін) звичайними різновидами зброї будь-якого типу (зокрема й новітні технології їх виробництва), що дасть змогу громадянському суспільству та військовій промисловості відповідально й солідарно співпрацювати для більш безпечного та мирного світу (4)[1]. Критично сприймав стратегію стримування Папа Павло VI. На його думку, стратегія стримування через гонку озброєнь є неадекватним і сумнівним способом підтримки миру: «Ми зобов'язані засуджувати показову демонстрацію багатств, що її здійснюють народи чи окремі люди, і не можемо схвалювати виснажливої гонки озброєнь. На нас покладено урочистий обов'язок виступати проти всього цього»[2]. Отже, стратегія стримування відіграє свою позитивну роль в утвердженні суспільного миру лише тоді, коли стримування стане підставою для гарантованого роззброєння, а не додатковим каталізатором конфліктів у формі військового протистояння.

Розвиток ядерного озброєння, надмірна мілітаризація економіки в постсоціалістичних країнах якщо не прямо, то опосередковано актуалізують не вирішені вчасно (або вирішені неправильно) об'єктивні соціально-економічні, політичні та інші суперечності, прикладом чого слугує позиція реакційної ідеології й політики сучасної Росії у розв'язанні військового конфлікту в Україні (експансія Криму, підтримка тероризму на Донеччині та Луганщині, що унеможливлюють поступ і використання фінансової допомоги й гарантій безпеки з боку країн розвинутої демократії). У такому контексті особлим аргументом підтримки є слова Йоана Павла II, адресовані українському народові в 2001 р., які підтверджують правильність вибору українців щодо демократичного шляху розвитку, демілітаризації економіки, а також відмови від ядерної

[1] Statement by the Pontifical Council for justice and peace on Behalf of the Holy See concerning the international trade in conventional weapons [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/-documents/rc_pc_justpeace_doc_20061010_armi-convenzionali_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] *Павло VI.* Енцикліка «Populorum Progressio — Розвиток народів» Вселенського Архієрея Папи Павла VI. — Львів: Свічадо, 2011. — С. 31.

зброї: «Протягом сторіч український народ зазнав надзвичайно важких і виснажливих випробувань… Як нам не згадати про бич двох світових воєн, повторні голодомори, нищівні стихійні лиха, усі ті дуже сумні події, які залишили за собою мільйони жертв. Зокрема під гнітом тоталітарних режимів як комуністичного, так і нацистського, народ був під загрозою втрати власної національної, культурної і релігійної ідентичності, бачив винищення своєї інтелектуальної еліти, охоронця народної і релігійної спадщини нації. І нарешті, вибух атомного реактора в Чорнобилі з його драматичними безжалісними наслідками для навколишнього середовища, так і для життя стількох людських істот… Ота апокаліптична подія дала поштовх вашій країні відмовитися від ядерної зброї, вона також спонукала громадян до енергійного пробудження, спрямовуючи їх на мужній шлях відновлення» (6)[1].

Усі розмови про суспільний мир, як узагальнює Папа Франциск, усі заяви про захист миру в умовах, коли збільшують озброєння всіх різновидів, призводять до протилежного результату. Новітня зброя, торгівля зброєю (почасти нелегальна) унеможливлюють розв'язання конфліктів, міжнародне співтовариство повинно об'єднатися в заклику «знову розпочати період узгоджених і безкомпромісних дій, щоб запобігти зростанню озброєнь»[2]. На його думку, «було б абсурдним протиріччям говорити про мир, домовлятися про мир і водночас сприяти або дозволяти торгівлю зброєю»[3].

Ось чому Магістеріум Католицької Церкви запрошує філософів-богословів, представників наукової спільноти продовжити подальші дослідження з питань облаштування суспільного миру, аргументуючи це тим, що війна — це завжди зло, насильство, расова ненависть, тоталітарна ідеологія тощо — й, урешті-решт, завжди «поразка миру». Війна — пряма загроза людському життю[4].

Позиція Йоана Павла II є підставою для організації подальших досліджень культури миру на користь виховання нової гуманіта-

---

[1] «Вітаю тебе, Україно, відважний та стійкий свідку приєднання до цінностей віри!» (промова під час зустрічі в аеропорті «Бориспіль» — Київ, 23 червня 2001 р.) // Прочанин миру та надії: книга-альбом. — К.: МБФ «Східно-Європейський екуменічний культурно-просвітницький центр», 2004.

[2] *Francis*. Address of Pope Francis on the occasion of the presentation of letters of credence of the ambassadors of Switzerland, Libreria, Ethiopia, Sudan, Jamaica, South Africa and India to the Holy See. Clementine Hall. Thursday, 15 May 2014 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/-2014/may/documents/papa-francesco_20140515_presentazione-credenziali-ambasciatori.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[3] Там само.

[4] Компендіум соціальної доктрини Церкви. — К.: Кайрос, 2008. — С. 303—304.

рної свідомості, здійснення принципу діалогізму, толерантності до всіх людей і особливо до тих, які потребують духовної допомоги в боротьбі з національним нігілізмом або, навпаки, національно гіпертрофованим егоїзмом. Богословські напрацювання в питаннях захисту й зміцнення суспільного миру покликані стимулювати формування всезагальної культури миру через створення таких соціокультурних відносин, за яких люди, «виконуючи правду в любові, об'єдналися з людьми справді миролюбними для вимолювання й здійснення миру… Наскільки люди є грішні, стоять вони і стоятимуть під загрозою війни аж до приходу Христа; а наскільки, об'єднані в любові, перемагають гріх, то переможуть і насилля»[1].

Змістовні характеристики культури миру[2] збігаються зі змістовними характеристиками культури життя, наприклад у питаннях організації діалогу Католицької Церкви з ініціаторами всіх мирних починань («діянь миру»), які «здійснюють люди, які мали надію, ніколи не піддаючись смутку. Діяння миру народжуються із життя людей, які мають у своїй душі неухильне бажання до миру» (9)[3]. У такому діалозі, як зазначав Йоан Павло II, провідну роль відіграє християнське віровчення, адже «релігія відіграє життєво важливу роль у пробудженні мирних ініціатив та зміцненні умов миру. Вона відіграватиме свою роль усе ефективніше, якщо буде зосереджуватися на тому, що їй притаманне: на відкритості до Бога, на вченні про всезагальне братерство і на сприянні культурі солідарності» (9)[4].

Продовжуючи напрацювання своїх Попередників, Папа Франциск виокремив поняття «братерство» як передумову встановлення

---

[1] Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et Spes» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 602—603.

[2] Культура миру — це поєднання ціннісних настанов, світоглядних позицій, традицій, стилів поведінки й життя, заснованих на повазі до життя, припиненні насильства та заохочення ненасильства, практичній відмові від насильства через освіту, діалог і співпрацю … відданість принципам свободи, справедливості, демократії, терпимості, солідарності, співробітництва, плюралізму, культурної різноманітності, діалогу та взаєморозуміння на всіх рівнях суспільства й між народами // Резолюция 53/243 Генеральной Ассамблеи ООН. Декларация и программа действий в области культуры мира [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://zakon0.rada.gov.ua/laws/-show/995_617/print1453800391191230, вільний. Назва з екрана. — Мова рос.

[3] *John Paul II*. Message of His Holiness Pope John Paul II for the celebration of the World Day of Peace 1 January 2003. Pacem in Terris: A Permanent Commitment [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_-ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20021217_xxxvi-world-day-for-peace_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[4] Там само.

суспільного миру. Зокрема в Посланні на Всесвітній день миру «Перемагай байдужість і здобувай мир» (01.01.2014 р.) Святий Отець підкреслив, що важливим кроком до миру в суспільстві є розкриття ролі та значення християнського братерства, яке дає змогу повною мірою досягти миру на землі[1]. Братерство спонукає християн і людей доброї волі на істинне спілкування із собі подібними, «у яких ми знаходимо собі не ворогів або конкурентів, а братів, яких необхідно прийняти й обійняти»[2]. Нове тисячоліття потребує, щоб християни й люди доброї волі відкрили для себе цінність братерства. Є надія, що сфери політики, економіки та культури також будуть переформатовуватися на основі справжнього духу братерської любові та всі разом стануть дієвим засобом усебічного розвитку людини й світу. Наприкінці свого послання Папа Франциск закликає Марію, Матір Ісуса, допомогти нам «зрозуміти і щоденно переживати те братство, яке витікає із серця Її Сина, щоб принести мир кожній людині на нашій улюбленій землі»[3,4].

---

[1] Послание Святейшего Отца Франциска на Всемирный день мира 1 января 2014 года. [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://w2.vatican.va/-content/dam/francesco/pdf/messages/peace/documents/papa-francesco_20131208_messaggio-xlvii-giornata-mondiale-pace-2014_ru.pdf, вільний. — Мова рос. — С. 20.

[2] Там само. — С. 3.

[3] Там само. — С. 20.

[4] Прикладом християнського братерства та співпереживання молитвою вірним і людям доброї волі в Україні стали звернення Папи Франциска на адресу тих, хто став жертвою соціального протистояння впродовж 2013—2014 рр. Зокрема у зверненні від 26 січня 2014 р. Папа сказав: «Я разом з Україною молюся за тих, хто втратив своє життя в останні дні, і молюся за їхні родини. Я сподіваюся, що відбудеться конструктивний діалог між владою та громадянським суспільством, що можна буде уникнути будь-якого застосування насильства й що дух миру та пошуку спільного блага перебуватиме в усіх серцях» // *Papa Francesco*. Angelus. Piazza San Pietro. Domenica, 26 gennaio 2014 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://w2.vatican.va/content/francesco/it/angelus/2014/_documents/papa-francesco_angelus_20140126.html, вільний. — Мова італ.

У Великодньому посланні «Urbi et Orbi» (20.04.2014 р.) Папа Франциск закликав усі сторони соціального протистояння докласти всіх можливих зусиль, щоб запобігти насильству й поглибленню конфлікту та намагатися будувати майбутнє країни в дусі єдності та діалогу // Messagio Urbi et Orbi del Santo Padre Francesco. Pasqua 2014. Loggia centrale della Basilica Vaticana. Domenica, 20 aprile 2014 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/urbi/documents/papa-francesco_20140420_urbi-et-orbi-pasqua.html, вільний. — Мова італ.

У зверненні до народу України (з нагоди Дня незалежності 2014 р.) Папа Франциск ще раз закликав приєднатися до молитви за жертв соціально-політичного конфлікту (спровокованого й підтриманого Російською Федерацією). «Дорогі брати і сестри, сьогодні всі мої думки спрямовані до улюбленого народу України, яка сьогодні відзначає національне свято, до всіх її синів і дочок. Опікуючись тим, щоб їхньому прагненню до миру та спокою не загрожувала ситуація напруженості й конфліктів, що не слабшає і несе великі страждання цивільному населенню. Закликаємо всю націю до єдності в Ісусі Христі і Марії з'єднатися в молитві підтримки жертв насильства, членів їхніх сімей і всіх тих, хто страждає» // *Papa Francesco*. Angelus. Piazza San Pietro. Domenica, 24 agosto 2014 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://w2.vatican.va/content/francesco/it/angelus/2014/-documents/papa-francesco_angelus_20140824.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

Свого часу у Посланні до Всесвітнього дня миру з промовистою назвою «Мир залежить від вас також» (01.01.1974 р.) Папа Павло VI казав: «Як і життя людини, мир змінюється. … мир є і завжди має бути процесом безперервного і поступового здійснення… мир можливий тільки тоді, якщо він стає обов'язком. Та цього не досить, навіть якби він був заснований на переконанні, що це вигідно. Мир має заволодіти совістю людей як вища етична мета, як моральна необхідність, яка випливає з вроджених потреб людського співжиття»[1]. Інакше кажучи, людську свідомість (душу кожної людини) має наповнити бажання захищати суспільний мир, що є виявом конкретного добра, свободи, справедливості як вищих цінностей Богом даного життя на Землі. У такий спосіб мир як результат захисту кожного людського життя поширюватиметься від однієї людини до іншої, від однієї сім'ї до іншої, від однієї суспільної інституції до іншої, поки цей процес не охопить гранично можливі межі людської спільноти загалом. Суспільний мир стане реальністю лише тоді, коли кожна окремо взята людина, яка його потребує, визнаватиме свою відповідальність за його утвердження.

Католицька Церква сьогодні свідома того, що на початку XXI ст. поширення «культури смерті» не зупинене, а отже, усе реальнішою стає небезпека нової світової війни, яка може призвести до знищення всіх форм життя на Землі. Захист Богом даного людського життя від зазначених загроз і насамперед від руйнівних наслідків нових військових конфліктів може бути здійснений тільки в межах міжнародного права (законний захист за допомогою військової сили), що не суперечить системі християнських цінностей і принципів культури життя. Актуалізуючи проблему захисту миру, Катехизм Католицької Церкви формулює її як завдання «уникнення війни». Церква закликає мирян і людей доброї волі активно уникати війни як головної загрози миру[2].

Захищати мир повинні і християни, і люди доброї волі (конкретні особи), які своєю працею мають створювати такі соціокультурні передумови (взаємовідносини), які відповідатимуть біблійній перспективі поступу людського життя без насильства, бо «мир день у день вдосконалюється постійними зусиллями, що

---

[1] *Paul VI.* Message of His Holiness Pope Paul VI for the celebration of the Day of Peace 1 January 1974. Peace depends on you too [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/messages/peace/documents/hf_p-vi_-mes_19731208_vii-world-day-for-peace_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. — С. 529.

спрямовані до Богом встановленого порядку у світі, де має панувати досконала справедливість між людьми»[1]. У Післясинодальному Апостольському повчанні «Christifideles Laici» Йоан Павло II зазначав: «Ніщо не в змозі зламати прагнення окремих осіб і цілих народів до безцінного добра миру і справедливості. Євангельське благословення «Блаженні миротворці» (Мт. 5, 9) знаходить серед людей доброї волі новий, глибокий відгук: цілі народи сьогодні живуть, страждають і працюють заради миру. Кожний раз все більша кількість людей та їх об'єднань обирають шлях сопричастя в житті суспільства, щоби втілити бажання миру»[2].

Боротьба за суспільний мир, а водночас за кожне людське життя виправдовує існування збройних сил у державі, які покликані захищати життя та спокій співгромадян своєї країни. Військові, які гарантують безпеку й вільний розвиток суспільства, роблять суттєвий внесок у збереження миру, сприяючи тим самим захисту добра, істини та справедливості в світі загалом. Історія свідчить, що чимало кращих людей віддало своє життя за загальнолюдські цінності, захищаючи невинних від насильницької смерті. З цього погляду, надзвичайно важливим завданням у процесі захисту миру є подальше зміцнення міжнародних сил, які здійснюють гуманітарні чи миротворчі місії (принцип гуманності). Як аргументував Йоан Павло II, гуманітарні й миротворчі місії, що здійснюють потребу в захисті мирного населення від жахіття війни, «це простий інструмент, щоб зробити свій внесок у підтримання миру, …це реальний імпульс для того, щоб всі народи, які об'єднує бажання самоствердитись як спільнота, поділяючи моральні та гуманістичні цінності, стали точкою відліку для інших народів і …несли солідарну відповідальність за своє майбутнє» (5)[3]. З погляду Папи, «мінімальний захист гідності кожної людини, який гарантує міжнародне гуманітарне право, часто порушують через воєнні чи політичні міркування, які ніколи не повинні брати гору над цінністю людської особи. Сьогодні ми усвідомлюємо необхідність відновити

---

[1] *Павло VI.* Енцикліка «Populorum Progressio — Розвиток народів» Вселенського Архієрея Папи Павла VI. — Львів: Свічадо, 2011. — С. 42.

[2] *Йоан Павло II.* Покликання і місія мирян. Christifideles Laici / Післясинодальне апостольське повчання Святішого Отця Йоана Павла II. — Львів: Місіонер, 1998. — С. 15.

[3] *Giovanni Paolo II.* Discorso di Giovanni Paolo II al Consiglio dei ministri della Conferenza sulla sicurezza e la cooperazione in Europa. Martedì, 30 novembre 1993 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/-john_paul_ii/speeches/1993/november/documents/hf_jp-ii_spe_19931130_csce_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

домовленості щодо гуманітарних принципів і зміцнити їх, щоб запобігти будь-яким звірствам і зловживанням»[1]. У такий спосіб спільні зусилля християн і людей доброї волі сприятимуть «розквітові нового, справжнього гуманізму», що, на думку Святого Отця, втілює здійснення мрії відомого українського поета Тараса Шевченка «…врага не буде, супостата, а буде син, і буде мати, і будуть люди на землі» (6)[2].

Захист миру не залишає без уваги проблему жертв війни, до яких належать біженці — частина населення, яка через воєнні дії змушена залишати рідні домівки й шукати притулку за кордоном. Церква не повинна кидати їх напризволяще, вона має надати їм не тільки пастирську опіку й матеріальну підтримку, а й захистити їхню людську гідність. Йоан Павло II повчав, що «турбота про біженців повинна надихати нас по-новому утверджувати й підкреслювати загальновизнані права людини, а також вимагати, щоб ефективне визнання цих прав було гарантовано біженцям» (3)[3]. І вже у наш час Папа Франциск, розмірковуючи над тим, що можна зробити, «для того, щоб побудувати більш мирний світ», говорить про необхідність вирішення проблеми вимушеної міграції людей (появи біженців).

Почасти міграцію людей, яка викликана низкою причин міжкультурного спілкування (наприклад, з метою освіти), можна вважати своєрідним здійсненням принципу діалогізму, але зазвичай феномен міграції, за словами Папи Франциска, «викликає у нас сльози й сором»[4]. Йдеться передусім про негативне явище вимушеної міграції як трагічного наслідку поширення «культури смерті». Мігранти, або біженці, це нещасні люди, чиє

---

[1] *John Paul II*. General audience. Wednesday 11 August 1999 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/-audiences/1999/documents/hf_jp-ii_aud_11081999_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] «Вітаю тебе, Україно, відважний та стійкий свідку приєднання до цінностей віри!» (промова під час зустрічі в аеропорті «Бориспіль». — Київ, 23 червня 2001 р.) // Прочанин миру та надії: Книга-альбом. — К.: МБФ «Східно-Європейський екуменічний культурно-просвітницький центр», 2004.

[3] *John Paul II*. Message of His Holiness John Paul II for lent 1990 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_-ii/messages/lent/documents/hf_jp-ii_mes_19890908_lent-1990_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[4] *Francis*. Address of Pope Francis on the occasion of the presentation of letters of credence of the ambassadors of Switzerland, Libreria, Ethiopia, Sudan, Jamaica, South Africa and India to the Holy See. Clementine Hall. Thursday, 15 May 2014 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/-2014/may/documents/papa-francesco_20140515_presentazione-credenziali-ambasciatori.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

життя перебуває під загрозою насильницької смерті, які пережили особистісні трагедії, шантаж, переслідування, зіштовхнулися з нелюдськими реаліями військових дій. Вимушені мігранти повинні перебувати під постійною опікою Церкви, адже вони є «душевною біллю усього світу, який є нашим світом, у якому Бог дав нам жити сьогодні та закликає нести відповідальність за наших братів і сестер, щоб не принижувалася гідність жодної людини»[1].

Позиція Магістеріуму Церкви в питаннях боротьби за мир у людському співжитті збігається зі змістом християнських етичних цінностей і принципів. Не випадково під час Святої літургії в Калькутті Йоан Павло II закликав: «Не робіть нічого, що могло б увічнити ненависть, несправедливість чи страждання! Не чиніть нічого на користь гонки озброєнь! Не чиніть нічого, що сприяло б гнобленню народів і націй. Нічого, що надихалося б фарисейськими проявами імперіалізму чи антигуманних технологій» (8)[2].

Справі суспільного миру слугує християнська справедливість поряд з прощенням і примиренням. У Посланні з нагоди Всесвітнього дня миру «Немає миру без справедливості — немає справедливості без прощення!» (01.01.2002 р.) Йоан Павло II повчав, що прощення, яке закладене в серце кожної людини («має Божественні корінь і вимір»[3]), стає необхідним актом і на соціальному рівні. Прощати образу означає «відновлювати перервані зв'язки, долати умови безплідного взаємного осуду і панування над спокусою ізоляції інших людей через відмову їм у праві голосу»[4]. У такий спосіб реалізується соціальний вимір людини (від особистісного акту до «політики прощення» на рівні суспільної діяльності та правових інституцій): «Здатність прощати лежить в основі будь-якого проекту більш справедливого та солідарного майбутнього суспільства»[5]. Йоан Павло II зазначав, що нелегко відразу

---

[1] *Francis*. Address of Pope Francis on the occasion of the presentation of letters of credence of the ambassadors of Switzerland, Libreria, Ethiopia, Sudan, Jamaica, South Africa and India to the Holy See. Clementine Hall. Thursday, 15 May 2014 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/-2014/may/documents/papa-francesco_20140515_presentazione-credenziali-ambasciatori.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] *John Paul II*. Apostolic pilgrimage to India. Mass for catholic people of West Bengala. Homily of His Holiness John Paul II. Brigade Parade Grounds Park of Calcutta. Tuesday, 4 February 1986 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.-vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1986/documents/hf_jp-ii_hom_19860204_-cattolici-bengala_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[3] *Иоанн Павел II*. Послание Его Святейшества Папы Иоанна Павла II ко Всемирному дню мира 1 января 2002 года. — Libreria Editrice Vaticana, 2002. — С. 11.

[4] Там само. — С. 12.

[5] Там само.

зрозуміти й прийняти пропозицію прощення, оскільки наслідки воєн, збройних конфліктів, соціальне насильство загалом сягнуло «моральної безодні» (7)[1] і залишають по собі важкий тягар страждання, болю, особистої та суспільної трагедії. Тягар минулого неможливо забути, але його можна прийняти лише тоді, коли є взаємне прощення. Так само, як кожна людина має надію на щасливе майбутнє, щоб не бути у вічному полоні власних помилок і провин, тривалий процес взаємного прощення між усіма людьми хоча й складний, але можливий.

Взаємне прощення не усуває потребу здійснення справедливої відповідальності за скоєний перед Богом або людьми злочин. Прощення не заступає шлях особи до істини, навпаки, справедливість та істина як найвищі моральні цінності й принципи, що необхідні для примирення, мають стати морально-правовим імперативом. «Спільнота націй, як і будь-яке людське суспільство, не може уникнути цього основоположного принципу: верховенства закону, дійсного для всіх і без винятку» (4)[2]. Створення міжнародної системи кримінального правосуддя, яка, керуючись принципом універсального судочинства й відповідними процедурними нормами, що передбачають дотримання права обвинувачених і жертв, здатна встановити істину про злочини, скоєні під час збройних конфліктів, і є свідченням реального прогресу в моральній свідомості народів (4)[3]. «Сила закону, на думку Венедикта XVI, повинна докласти всіх зусиль, щоб усунути передумови беззаконня. Насамперед важливо знову й знову гарантувати можливість прощення, щоб перервати …коло насильства. Коли практикується немилосердне правило «око» за «око», тоді жодного виходу знайти неможливо»[4].

Заклик Церкви до взаємного прощення є підставою подолання більшості соціокультурних конфліктів (зокрема й міжконфесійних), а також передумовою відновлення втраченої єдності між розгалуженим християнством (екуменізм). Прикладом реалізації

---

[1] *Giovanni Paolo II*. Lettera Apostolica in occasione del 50 anniversario dell'inizio della II Guerra Mondiale [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_-27081989_anniv-beginning-ii-world-war_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

[2] *John Paul II*. Address of His Holiness Pope John Paul II in response to the New Year greetings of the diplomatic corpus accredited to the Holy See [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/-1997/documents/hf_jp-ii_spe_13011997_diplomatic-corps_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[3] Там само.

[4] *Рацінґер Й*. Цінності в часи перемін. Долання майбутніх викликів. — Львів: Місіонер, 2006. — С. 138.

принципу взаємного прощення слугують слова, проголошені Йоаном Павлом II під час Святої літургії в м. Оломоуц (Чехія) з нагоди канонізації Яна Саркандера та Здислави з Лемберка (21.05.1995 р.): «Нині я, Папа Римської Церкви, від імені всіх католиків прошу вибачення за кривди, завдані некатоликам у всі буремні часи людської історії. Водночас я запевняю, що зі свого боку Католицька Церква пробачила все та всяке зло, яке довелося витерпіти її дітям. Хочу, щоб цей день дав новий початок спільному змаганню, мета якого — наслідувати Христа й жити згідно з Його Євангелієм, Його законом любові, Його великим прагненням до єдності» (5)[1].

На зустрічі з представниками політики, культури та мистецтва Йоан Павло II під час візиту в Україну (2001 р.) також порушив тему суперечностей між Заходом і Сходом Європи, що «приносили шкоду для обох» сторін. Ось чому постало завдання їх якнайшвидшого подолання через торування шляху взаємного прощення, «необхідно подолати бар'єри та недовір'я, щоб спільно будувати гармонійну і мирну країну, черпаючи, як і в минулому, із чистих джерел спільної християнської віри» (2)[2]. На думку Папи, великий перелом у суспільно-культурному житті України дав можливість українцям наново осягнути повну свободу та повну суверенність: «ваш народ осягнув цю бажану мету мирним і безкровним способом і тепер наполегливо трудиться у справі відважної суспільної і духовної перебудови. Міжнародна спільнота високо цінить успіхи, осягнуті на шляху зміцнення миру та розв'язки суспільно-політичних напружень, беручи до уваги місцеві особливості. Заохочую вас бути наполегливими у ваших стараннях» (4)[3]. У спільній Декларації Йоана Павла II і Константинопольського екуменічного патріарха Вартоломея I (під час зустрічі у Ватикані 29.06.2004 р.) було засвідчене прагнення католиків і православних «наполегливо триматися «діалогу милосердя» (який вибудовано. — Авт.), …на фундаменті братерської

---

[1] *Giovanni Paolo II*. Viaggio apostolico nella repubblica Ceca e in Polonia. Canonizzazione di Zdislava di Lemberk e di Jan Sarkander. Omelia di Giovanni Paolo II. Aeroporto Nerědìn di Olomouc (Repubblica Ceca) Domenica, 21 maggio 1995 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1995/documents/hf_jp-ii_hom_19950521_canonizzaz-olomouc_it.html, вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

[2] «Я прибув, щоб поклонитися святим Вашої історії та разом з вами просити у Бога заступництва для Вашого майбуття» (промова під час зустрічі з представниками політики, культури та мистецтва в Маріїнському палаці. — Київ, 23 червня 2001 р.) // Прочанин миру та надії: Книга-альбом. — К.: МБФ «Східно-Європейський екуменічний культурно-просвітницький центр», 2004.

[3] Там само.

любові: любові, яка, засвоївши уроки минулого, може бути готовою до прощення й більшою мірою вірить у добро, ніж у зло» (4)[1]. Папа Венедикт XVI підтримав позицію свого Попередника, зазначивши, що взаємне прощення стає засадничою складовою соціального миру: «Лише примирення творить мир; зцілює не насильство, а справедливість. Це мусить стати критерієм усякої політичної діяльності в сучасних конфліктах»[2].

В організації захисту суспільного миру Магістеріум Церкви запропонував зосередити увагу на дотриманні етико-правової відповідальності людства за збереження миру. Справа боротьби за мир, а отже, за збереження людського життя вимагає залучення всіх доступних засобів (зокрема й військових), але акцентує насамперед на духовності (християнській любові, свободі, справедливості, істині тощо). Папа Венедикт XVI стверджував, що після Першої світової війни, а ще більше після Другої, актуалізувався заклик: «Ніколи більше війни! На жаль, дійсність виглядає інакше: цілі десятиліття після 1945 року були періодом кривавих воєн в багатьох частинах світу. І тепер є всі підстави потерпати, що несправедливість знову й знову підніматиме голову, і закон, і справедливість треба знову захищати від беззаконня, навіть застосовуючи військові заходи»[3].

У боротьбі за суспільний мир Церква все ж таки пропонує християнам боротися за мир передусім молитвою. Ще в Посланні з нагоди Першого Всесвітнього дня миру (01.01.1968 р.) Павло VI наголошував, що християнська молитва («особлива зброя миру») викликає «трансцендентні божественні сили духовного і політичного оновлення» на допомогу всім людям доброї волі, «справжнім друзям миру», щоб пробудити у душах «любов до миру, заснованого на правді, справедливості, свободі та любові»[4]. Усесвітні дні миру надають світу приклади щирої молитви за мир і розбудову мирного суспільства. Своє перше Послання XII Всесвітньому дню миру «Досягати миру, навчати миру» (01.01.1979 р.) Йоан Павло II завершив палкою молитвою за

---

[1] Common Declaration of Pope John Paul II and the Ecumenical Patriarch Bartholomew I of Constantinople [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2004/july/documents/hf_jp-ii_spe_-20040701_jp-ii-bartholomew-i_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] *Рацінгер Й.* Цінності в часи перемін. Долання майбутніх викликів. — Львів: Місіонер, 2006. — С. 150.

[3] Там само.

[4] *Paul VI.* Message of His Holiness Pope Paul VI for the observance of a Day of peace. 1 January 1968 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.-vatican.va/holy_father/paul_vi/messages/peace/documents/hf_p-vi_mes_19671208_i-world-day-for-peace_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

мир: «Мир — це наша справа: він вимагає від нас мужніх і солідарних дій, але водночас і насамперед мир є Божим даром: ми благаємо про нього в наших молитвах. Християни повинні бути найпершими серед тих, хто щоденно молиться за мир, а отже, християни повинні також і навчати молитися за мир. Вони полюблять молитися з Марією — царицею миру. Я звертаюся до всіх християн, віруючих і людей доброї волі: не бійтеся прагнути миру, виховувати задля миру! Поривання до миру ніколи не розчарує вас. Праця на благо миру, яку надихатиме незгасна любов, дасть свої плоди. Мир стане останнім словом Історії»[1]. Звернення Йоана Павла II на XXXVIII Всесвітній день миру «Не дозволь, щоб зло тебе перемогло, але перемагай зло добром» (01.01.2005 р.) завершують і нині практично значущі слова: «Жодна людина доброї волі не може відмовитися від боротьби за перемогу добра над злом. Ця боротьба може бути ефективною лише зі зброєю любові. Коли добро перемагає зло, переважає любов, і коли переважає любов, там панує мир» (12)[2]. Останнє підтверджується тезою Катехизму Католицької Церкви, згідно з якою «в міру подолання гріха у спільній любові» люди подолають насильство, війну, тероризм — «культуру смерті», і здійсняться слова: «Вони перекують свої мечі на рала, а списи свої — на серпи. Народ на народ не буде меча підіймати і не вчитимуться більше воювати» (Іс. 2, 4) і справдиться пророцтво — стануть «блаженними миротворці, бо вони Синами Божими назовуться» (Мт. 5, 9)[3].

Нині Папа Франциск закликає вірних Католицької Церкви молитися за мир. У промові з нагоди представлення вірчих грамот послами, акредитованими при Святому Престолі (15.05.2014 р.), Понтифік зазначив, що молитиметься за всіх очільників держав, від яких залежить панування суспільного миру на землі: «Буду молитись і за народи, до яких ви належите, просячи у Всемогутнього Бога процвітання і миру …Усі зусилля мають, зрештою,

---

[1] *John Paul II*. Message of His Holiness Pope John Paul II for the celebration of the Day of peace 1 January 1979 «To reach peace, teach peace» [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/-documents/hf_jp-ii_mes_19781221_xii-world-day-for-peace_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] *John Paul II*. Message of His Holiness Pope John Paul II for the celebration of the Day of peace 1 January 2005 «Do not be overcome by evil but overcome evil with Good» [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/-john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20041216_xxxviii-world-day-for-peace_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[3] Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. — С. 528—532.

саме таку мету: будувати мир у людській сім'ї у розвитку та в справедливості»[1]. Папа Франциск заявляє про рішучість Церкви (Святого Престолу) співпрацювати з урядами країн (на зустрічі були присутні посли із семи країн світу), щоб крок за кроком просуватися вперед «на всіх шляхах, що ведуть до справедливості і миру на основі загальновизнаних прав людини»[2].

Церква практикує молитви за мир не лише в межах католицької спільноти, а й у межах міжрелігійного та екуменічного діалогу. Як уже зазначалося, ініціював спільні молитовні зустрічі з метою захисту миру в світі Йоан Павло II, до яких запрошували представників християнських конфесій і різних релігій світу (День Всесвітньої молитви за мир в Ассізі). Остання спільна молитва за участю Йоана Павла II відбулася в Ассізі в 2002 р. як відповідь на терористичний акт у США (11.09.2000 р.) під гаслом «Не можна вбивати в ім'я Бога». У результаті зустрічей в Ассізі представники християнських та інших релігій світу підписали спільний документ під назвою «Ассізький декалог про мир», у якому вони взяли на себе зобов'язання проголошувати серед людей те, що насильство й тероризм є несумісними з правдивим релігійним духом, а також те, що «звертання до насильства та війни в ім'я Бога чи релігії є неприпустимим»[3]. В умовах соціально-політичних конфліктів головним засобом їх вирішення необхідно обирати діалог, а всіх лідерів сучасних держав просити здійснювати внутрішню та зовнішню політику, спрямовуючи її на консолідацію в контексті солідарності й миру, які ґрунтуються на справедливості. Після цієї зустрічі Святий Отець надіслав лист з «Ассізьким декалогом про мир» усім керівникам держав та урядів задля того, щоб десять пунктів заповідей цього документа надихнули їх до політичних і соціальних дій заради спільного миру на землі[4]. Подібної мети намагався досягти Папа Венедикт XVI, коли під час і з нагоди проведення Всесвітніх днів молоді поряд з аналізом кризи сучасної цивілізації запропонував християнський шлях до щастя й миру,

---

[1] *Francis*. Address of Pope Francis on the occasion of the presentation of letters of credence of the ambassadors of Switzerland, Libreria, Ethiopia, Sudan, Jamaica, South Africa and India to the Holy See. Clementine Hall. Thursday, 15 May 2014 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/-2014/may/documents/papa-francesco_20140515_presentazione-credenziali-ambasciatori.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[2] Там само.

[4] Letter of John Paul II to all the Heads of state and government of the world and Decalogue of Assisi for peace [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/2002/documents/hf_jp-ii_let_-20020304_capi-stato_en.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

[4] Там само.

надавши богословські рекомендації щодо вирішення проблем людської душі, які скеровують вихід людства із світового хаосу, і обґрунтовував потребу революційної зміни сучасного світу, шлях до якої скеровується християнською культурою.

У Промові до Міжнародного Єврейського Комітету (09.06.2005 р.) Венедикт XVI зазначив, що «ми не маємо оглядатися тільки назад, в минуле, а повинні дивитися вперед, вирішувати завдання сьогоднішні і майбутні. Наша спільна багата спадщина і наші братерські зв'язки, що спираються на взаємне довір'я, що зростає, зобов'язує нас до ще більш узгодженого спільного свідчення, до все більшої практичної співпраці в справі захисту і поширення прав людини та святості людського життя задля цінностей родини, задля соціальної справедливості і задля миру в світі… Завершую словами 29-го Псалма, що є побажанням, а водночас молитвою: «Господь народові своєму дасть силу, Господь благословить народ свій миром»[1].

Положення, озвучені в Спільній Декларації Папи Римського Франциска та Вселенського Патріарха Вартоломея I (25.05.2014 р.) слугують важливими узагальненнями до підрозділу: «Ми глибоко переконані в тому, що не зброя, а діалог прощення та примирення є єдиними засобами, якими можна досягти миру… Спільним свідченням доброї новини Євангелія ми можемо допомогти людині віднайти дорогу, яка приведе до істини, справедливості і миру»[2]. Понад те, ці узагальнення контамінують зі словами Йоана Павла II, адресованими українському народові під час прощальної церемонії в Міжнародному аеропорті у Львові 27 червня 2001 р., що не втратили своєї актуальності з огляду на драматизм сучасних реалій соціально-політичного життя в Україні (військова агресія Росії проти України, яка призвела до втрати територіальної цілісності держави, численних людських жертв):

«Усіх вас супроводжую молитвою і до всіх скеровую як побажання слова благословення апостола Павла до християн із Солуня: «Сам Господь миру хай завжди дасть вам мир усяким способом…» (2 Сол. 3, 16).

Нехай Господь дасть мир тобі, український народе, бо ти з наполегливою і одностайною відданістю нарешті привернув собі

---

[1] *Венедикт XVI* (*Рацінґер Йосиф*). Божа революція : Пер. з італ. о. Климентія Василя Стасіва, ЧСВВ. — Жовква: Місіонер, 2009. — С. 85.

[2] Спільна Декларація Папи Римського Франциска та Вселенського Патріарха Вартоломея I. Єрусалим, 25 травня 2014 р. // Світло з висоти. Християнська газета Спільноти Обнови у Святому Дусі. Римсько-Католицька Парафія Воздвиження Святого Хреста в м. Фастів. — 2014. — № 28. — С. 32.

свободу й розпочав віднаходити своє істинне коріння та докладаєш великих зусиль, щоб стати на шлях реформ і дати всім можливість жити та сповідувати власну віру, власну культуру й власні переконання в рамках свободи та справедливості» (2, 3)[1].

Висновки до розділу 5

1. Розвиток культури життя, за висновками Магістеріуму Католицької Церкви, стає можливим насамперед завдяки християнській сім'ї. Вона є святилищем Богом даного життя, місцем, де дарунок Бога з радістю приймають і захищають від загроз «культури смерті». У сім'ї людське життя відтворює себе відповідно до гідності людини як богообраної особи, що дає підстави говорити про сім'ю як засадничий елемент культури життя в людському співтоваристві.

2. Правдиве подружжя, позначене гідністю та покликанням батьківства й материнства, має здійснити обов'язок виховання дітей у дусі соціально-етичних цінностей культури життя. У такий спосіб досягають бажаного та необхідного характеру взаємовідносин у подружньому житті, християнської любові, взаємної відповідальності чоловіка й жінки за початок і розвиток людського життя. Християнська сім'я утверджує непересічну роль і значення дітей (їхнє природне народження та виховання на користь життя вічного й нескінченного). Сім'я несе відповідальність за захист людського життя, особливо тоді, коли це життя є «кволим і безборонним», у такому разі захист життя набуває імперативних (обов'язкових до виконання) форм.

3. Католицька Церква визнає тільки такий союз між чоловіком і жінкою, який передбачає апробовану культурою форму спільного життя — християнський шлюб, на відміну від хаотичних, природних сексуальних зв'язків (дозволених або заборонених). Переваги шлюбу, здійсненого через таїнство вінчання та порівняно з іншими сексуальними зв'язками, визначають його стійкість щодо новітніх загроз сім'ї з боку деструктивних чинників сфери соціального життя. Захист інтересів сім'ї та шлюбу здійснюється шляхом оптимізації їх гармонійного співвідношення із

[1] «Україно, увійди як повноправний член до Європи, яка охопила увесь континет від Атлантичного океану до Уральських гір!» (промова під час прощальної церемонії. — Львів, аеропорт, 27 червня 2001 р.) // Прочанин миру та надії: Книга-альбом [Текст]. — К.: МБФ «Східно-Європейський екуменічний культурно-просвітницький центр», 2004.

суперечливою системою економіки, формування атмосфери психологічного комфорту, відчуття єдності духовних інтересів, бажання спільного проживання чоловіка й жінки заради головного завдання, яке стоїть перед сім'єю, — взаємовіддачі подружжя одне одному задля продовження людського життя та виховання гідних нащадків.

4. Утвердження системи цінностей і принципів культури життя залежить від вирішення низки біоетичних проблем, що становлять зміст поняття «християнська біоетика». Християнська біоетика намагається обґрунтувати такі соціально-етичні норми й правила (дійсні для більшості сфер соціальної діяльності), які ліквідують загрози розвитку людського життя — від запліднення аж до природної смерті в старості (заповідь «Не вбивай»). Така біоетика обґрунтовує свої соціально-етичні норми християнським антропологічним ученням про людину як особу (богоподібне створіння). Специфіка християнської біоетичної проблематики актуалізує інтерес до трьох фаз розвитку людського життя — від запліднення до народження, від народження до смерті і власне перехід від життя до смерті — у межах яких вона перетинається із змістовними характеристиками культури життя в питаннях дотримання прав людини, наприклад, права на життя в системі охорони здоров'я, біомедичних досліджень, етико-правового регулювання біомедичних експериментів на людях і тваринах, співвідношення моралі та права між лікарем і пацієнтом, особливо в питаннях, пов'язаних з трансплантологією, переливанням крові, використанням штучних органів тощо.

5. Першочергової уваги християнська біоетика надає етичній проблемі, пов'язаній з оцінкою аборту, контрацепції та стерилізації (критика «проабортивної культури»). Велику увагу приділяють питанням статевого виховання сімей (батьків і дітей), етичної оцінки нових репродуктивних технологій, до яких дотичні питання штучного запліднення та дородової діагностики, а також експериментів на людських ембріонах і тканинах плода. Особливої ваги в християнській біоетиці набувають етичні аспекти генної інженерії та євгеніки, паліативної допомоги та евтаназії.

6. Зміст християнської екологічної етики в системі культури життя дає підстави стверджувати, що людина має бути вдячна природі як свідченню величі Бога-Творця, який опікується і людиною, і природою водночас. Нехтування сутнісним взаємозв'язком природи й Бога призводить до того, що процес практичної взаємодії людини та природи набуває суперечливого характеру. Якщо людина сприйматиме природу адекватно її сутнісним

характеристикам, то з'являться всі підстави налагодити істинну комунікацію з нею, усвідомити її багатство та символічне значення, щоб у такий спосіб відкрити людству один зі шляхів до Бога, Творця неба та землі.

7. У шерегу етико-правових проблем, від вирішення яких залежить подальший поступ суспільного життя, а отже й утвердження цінностей і принципів культури життя, неабиякого значення набуває потреба критичного переосмислення законодавчих ініціатив, які, будучи покликаними гарантувати прогресивний розвиток і захист людського життя, насправді підтримують розгортання «культури смерті». Не секрет, що систему права сучасних демократій характеризує наявність етико-правових суперечностей, що ілюструє поява хибних і несправедливих законів, які захищають прояви «культури смерті», наприклад, легалізація абортів, евтаназії тощо, усупереч потребі в таких законах, які є істинними та справедливими, тобто захищають життя людини, її гідність й насамперед її право на життя. Категорична відмова християн і людей доброї волі від участі в розробленні та втіленні хибних і несправедливих законів є не лише моральним обов'язком, а й засадничим правом кожної особи. Відмова в безпосередньому здійсненні злочинного закону, що обмежує або унеможливлює життя людини, є невід'ємним правом громадян демократичного суспільства, відмова особи бути причетною до «культури смерті» має бути передбачена й захищена законом.

8. Наприкінці XX — на початку XXI ст. еволюцію змістовних характеристик культури життя скеровують нові соціально-політичні умови, визначальною стає проблема, що віддзеркалює появу нових гібридних воєн, терористичних актів, релігійного екстремізму, а отже, актуалізує боротьбу за мир (досягнення миру як між окремими державами, так і всередині окремих держав тощо). Подолання соціального насильства («гріха насильства») є невід'ємним від потреби об'єднання зусиль християн і людей доброї волі в боротьбі за мир і зміцнення єдності між самими християнами, а також співпраці (заснованої на принципах діалогу та толерантності) з віруючими інших конфесій, позаяк релігійна віра об'єднує і веде до істинного спілкування. Спільне прагнення до миру, спільні дії та вчинки всіх людей в інтересах культури життя є потужним джерелом подолання кризи людського життя та найнебезпечніших міжрелігійних суперечностей на шляху до розбудови нового гуманітарно налаштованого суспільства — «Цивілізації Любові».

Післямова

У час, коли Конклав кардиналів Католицької Церкви обрав Кароля Войтилу новим Папою Римським (16 жовтня 1978 року), Примас Польщі, кардинал Стефан Вишинський сказав, що основним «завданням нового Папи буде ввести Церкву в третє тисячоліття»[1]. Ці слова, які Йоан Павло II згодом згадав у своєму «Заповіті», скерували напрям його пастирського служіння. Через сім років після смерті Йоана Павла II на зустрічі з діячами культури та науки в Лодзі (Польща) держаний секретар Ватикану кардинал Тарчизіо Бертоне в доповіді «Йоан Павло II та культура життя. Відповідальність кожної людини в драматичному зіткненні між добром і злом» справедливо нагадав, що впродовж 27 років свого правління Йоан Павло II з честю та гідністю християнина «вів Човен Святого Петра» — Католицьку Церкву — «точним курсом, захищаючи її від небезпек. З апостольським натхненням він пішов у світ, щоб утверджувати віру серед братів»[2]. Мужній і невтомний заклик Йоана Павла II жити відповідно до цінностей християнського віровчення й культури, «утверджувати культуру життя та бути уважними до небезпек культури смерті»[3] був почутий усіма людьми й продовжує хвилювати та надихати всіх на шляху до очікуваної «Цивілізації Любові».

Подвиг праведного життя Понтифіка, про що свідчать факти його біографії, показав світовому співтовариству, якою має бути позиція християнина в непримиренній боротьбі між добром — життям, і злом — смертю, які цінності та принципи християнської культури повинні обирати люди в повсяденному житті, щоб протистояти небезпекам, які загрожують людському життю, поширенню «культури смерті» — пануванню соціального насильства у формі військових конфліктів, терористичних актів, соціальної бідності, голоду, екологічних небезпек, проявів проаборційної

---

[1] Заповіт Папи Римського Івана Павла II [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://uk.wikipedia.org/wiki/Заповіт_Папи_Римського_Івана_Павла_II, вільний. Назва з екрана. — Мова укр.

[2] Доклад государственного секретаря кардинала Тарчизио Бертоне на встрече с деятелями культуры и науки (Лодзь, Польша). Иоанн Павел II и культура жизни. Ответственность каждого человека в драматическом столкновении между добром и злом [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.radiovaticana.va/-storico/2012/06/26/иоанн_павел_ii_и_культура_жизни._ответственность каждого человека_/rus-599686, вільний. Назва з екрана. — Мова рос.

[3] Там само.

культури тощо. Проблема захисту Богом даного життя, на переконання Йоана Павла II, повинна стати предметом постійної уваги як з боку світської філософії та науки, так і з боку соціально-етичного вчення Католицької Церкви. Особливу роль у запереченні «культури смерті» відіграє духовна культура, наповнена цінностями християнської етики та апробованими історією принципами соціальної практики, щоб реалізувати революційний поштових сучасної цивілізації й наповнити її новою гуманітарною культурою — культурою життя.

У межах культури життя людина свідомо здійснює свої потреби та інтереси, обираючи справжнє буття (добро як життя) усупереч небуттю (злу як смерті). Культура життя, як і загальнолюдська культура, робить життя осмисленим, менш гріховним і більш людяним відповідно до потреб Богоподібної сутності людини й необхідності боротьби за Бога в собі та в інших людях у щоденному житті. Подолання кризи людського співжиття вимагає дотримання всіма вірними й людьми доброї волі соціально-етичного імперативу любити та захищати людське життя за всіх умов, жити та діяти так, щоб не принижувати людську гідність, особливо в контексті захисту права на життя.

Засадничі положення концепції «культури життя» обґрунтовані Святим Письмом, рішеннями Другого Ватиканського Собору, а також теоретичними узагальненнями соціального вчення Католицької Церкви, репрезентованого працями Йоана Павла II «Redemptor Hominis», «Dives in Misericordia», «Laborem Exercens», «Sollicitudo Rei Socialis», «Redemptoris Missio», «Centesimus Annus», «Veritatis Splendor», «Ut Unum Sint», «Fides et Ratio», «Memoria e Identità», «Evangelium Vitae» та іншими документами Святого Престолу, апостольськими листами, посланнями, проповідями тощо. У цьому зв'язку основоположного значення набула соціальна енцикліка «Evangelium Vitae», яка озвучила заклик Магістеріуму Церкви до вірних і людей доброї волі любити й захищати людське життя за будь-яких умов, понад те, боротися за кожне людське життя (від самого початку і аж до природної смерті), протиставляючи поширенню «культури смерті» чи не єдину альтернативу — культуру життя. У найширшому сенсі культура життя — це система християнських етичних цінностей і принципів соціальної практики (цінність і водночас принцип християнської любові (аґапе), цінність свободи, справедливості, розвитку, душевного спокою, щастя. До рекомендованих Церквою принципів соціальної практики належать принцип спільного блага, універсального призначення благ, солідарності, субсидіарності, діалогізму тощо).

На думку Папи Йоана Павла II, основною соціально-етичною цінністю, від якої залежить утвердження культури життя в сучасному світі, є біблійна істина про надцінність створеної Богом людини та її життя. Незважаючи на обтяженість гріхом, людське життя в своєму розвитку скеровується надією на подолання гріха та узагальненою метою жити вічно й безкінечно (жити щасливо з Богом і через Бога). Культура життя стає на захисті кожного людського життя, гідності кожної особи, у межах прав людини вона захищає Богом дані їй права, здійснення яких унеможливлює «культура смерті». Таким чином, захист людського життя — це не тільки здійснення права на життя, це також захист усього обширу прав людини: на працю, на освіту, на свободу совісті, на вибір релігії, на гідну смерть, на батьківство, на суспільний мир, на супротив насильству тощо.

Оцінюючи небезпеки розвитку людського життя з боку морально недосконалого суспільства, Йоан Павло II завжди ставав на бік жертв «культури смерті», опікувався тими, хто був жертвою гріха насильства, нелюдських умов життя без Бога, обставин, за яких панує зло (насильницька смерть). Підтримка жертв «гріха соціального насильства» стала одним з напрямів пастирської діяльності Понтифіка. У такому контексті сформувалося ставлення Папи до проблем християнської сім'ї та шлюбу. Під час канонізації Йоана XXIII та Йоана Павла II Папа Франциск підтвердив: «У служінні Божому люду Йоан Павло II був Папою сім'ї. Він сам одного разу говорив так, що хотів би залишитися в пам'яті як Папа сім'ї… Нехай обидва найсвятіші пастирі Божого Люду заступаються за Церкву, щоб упродовж цього дворічного синодального періоду Святий Дух Її підтримував у душпастирському служінні сім'ям. Нехай навчать нас не гіршитись Ранами Христа, а проникати в таємницю Божого Милосердя, яка завжди дає надію, завжди пробачає, бо завжди кохає»[1].

Проблема захисту людського життя стала наріжним каменем християнської біоетики, особливо в площині завдань охорони життя від соціального насильства — життя ще ненароджених дітей, хворих, старих, неповносправних осіб тощо, а також доповнила змістовні характеристики християнської екологічної етики.

---

[1] Holy Mass and Rite of canonization of blesseds John XXIII and John Paul II. Homily of Pope Francis. St. Peter's Square. Second Sunday of Easter (Divine Mercy Sunday), 27 April 2014 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://w2.-vatican.va/content/francesco/en/homilies/2014/documents/papa-francesco _201404 27_omelia-canonizzazioni.html, вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

Наприкінці XX — на початку XXI ст. зміст культури життя коригувався умовами кризи соціально-політичного життя, появою нових воєнних конфліктів, тероризму, терористичних актів через сплеск релігійної нетерпимості, мілітаризації суспільних відносин загалом, що, своєю чергою, актуалізувало необхідність захисту життя та гідності людини в контексті боротьби за суспільний мир. Папа послідовно обстоював істину, що в облаштуванні миру надцінність людського життя є за всіх умов визначальною і виповнюється в християнській любові як до власного життя, так і в любові до життя ближніх. Божу заповідь «Люби ближнього твого, як себе самого» (Мт. 22, 39) доповнює і конкретизує заповідь «Не вбивай» (Мт. 5, 21). Подолання поширення «культури смерті» («гріха соціального насильства») налаштовує всіх християн і людей доброї волі боротися за суспільний мир у всьому світі.

Облаштування суспільного миру залежить від результатів міжрелігійного діалогу, екуменічного єднання християн, позаяк відомо, що спільні цінності релігійної віри інтегрують віруючих і сприяють істинному спілкуванню між ними. Прагнення до суспільного миру, спільні дії та вчинки людей в інтересах культури життя стають потужним джерелом подолання кризи людського життя та найнебезпечніших соціокультурних суперечностей на шляху розбудови нового гуманітарно налаштованого суспільства. Багаторічний досвід боротьби за суспільний мир, захист людського життя від проявів «культури смерті» зорієнтовував Папу на проповідь здійснення культури життя на рівні кожної окремо взятої людини. Йоана Павла II цікавила доля кожної людини, особливо долі тих, хто потребує захисту та підтримки від Бога й Церкви.

Нині, розмірковуючи над оцінкою ролі та значення Пап Римських Йоана XXIII та Йоана Павла II, Папа Франциск підтвердив, що у «цих двох чоловіках, які споглядали Рани Ісуса і були свідками Його милосердя, мешкали «жива надія», разом із «невимовною і повною слави радістю (1 Пт. 1, 3.8). Ніхто не може їх позбавити надії і радості, які воскреслий Христос дає своїм учням. Надія і радість Великодня пройшли через випробовування наготи, пустоти, близькості з грішниками, аж до самого кінця і гіркоти чаші страждань»[1]. Ось чому всюди, де б не перебував Папа (в паломницьких поїздках, різних зустрічах, відвідинах тощо), він

[1] Повний текст проповіді Папи Франциска під час канонізації Івана XXIII та Іоанна Павла II // Гербст О. Іоанн Павло II. Його Святість і подорож Його Святості в Україну / О. Л. Гербст. — К.: Самміт-Книга, 2015. — С. 155.

прагнув потиснути руку кожному, не обходив увагою і благословенням хворих і немічних, передавав Благословення Боже всім, хто цього потребував, озвучував необхідність попри всі страждання, жити і боротись за Богом дане життя. Так через власну праведність і відданість цінностям культури життя відбулась святість Йоана Павла II.

Святість Папи свідчить про духовне об'єднання людини й Бога, про те, що праведність святої особи (як за життя, так і після її смерті) є утвердженим результатом насамперед релігійно-моральної позиції християнина, це розбудова власного життя «на добро», спрямування його на служіння непростому життю всіх інших людей, нужденних і надмірно грішних, «любов'ю, милосердям, простотою і братерством»[1]. Святість Йоана Павла II — це реальний досвід страждання та самоочищення за власні гріхи й гріхи неправедних людей, це боротьба зі злиденністю духу заради інших, це заперечення «культури смерті». Християнської святості набувають ті особи, які, послуговуючись морально-етичними цінностями християнської культури, намагаються жити за прикладом Ісуса Христа, який через особистісне страждання, праведність і милосердя прагнув стати «всім для всіх» (1 Кор. 9, 22). Святість живе і зростає в суперечливій буденності, там, де розцарюється гріх насильства, там, де панує «культура смерті», а відповідно існує нагальна потреба подолати ці гріхи і небезпеки через систему цінностей і принципів культури життя як одного із вивірених історією людства шляхів відновлення втраченої єдності людини і Бога з метою отримання життя вічного і безкінечного. Здійснюючи свою Євангельську місію та пропаговані цінності і принципи культури життя, Його Святість Йоан Павло II проторував людству найкоротший шлях до праведності та святості, а отже, до життя вічного і нескінченного.

Пам'ятаючи пророчий заклик Йоана Павла II: «Не бійтеся! Христос не обіцяє легкого життя, але Він завжди запевняє свою допомогу» (5)[2], не біймося долати небезпеки людського життя, які створює «культура смерті», з Христом вірні Йому будуть непереможними, обираймо праведність і святість — «там знаходиться надійна передумова справжнього миру та тривкого поступу» (6)[3].

---

[1] Там само.

[2] «Апофеоз віри та любові» (проповідь під час Служби Божої латинського обряду та беатифікації архієпископа Йосипа Більчевського й отця Зиґмунда Ґораздовського. — Львів, іподром, 26 червня 2001 р.) // Прочанин миру та надії: Книга-альбом. — К.: МБФ «Східно-Європейський екуменічний культурно-просвітницький центр», 2004.

[3] Там само.

Наукове видання

ПРИСУХІН Сергій Іванович

ПОЛІФОНІЯ КУЛЬТУРИ ЖИТТЯ: ФІЛОСОФСЬКО-БОГОСЛОВСЬКА СПАДЩИНА ЙОАНА ПАВЛА II В СУЧАСНОМУ ДИСКУРСІ

РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АСПЕКТ

Редактор *Н. Підлужна*
Художник обкладинки *Т. Зябліцева*
Коректор *Ю. Пригорницький*
Верстка *О. Руденко*

Підп. до друку 17.01.17. Формат 60×84/16. Папір офсет. № 1.
Гарнітура Тип Таймс. Друк офсетний. Ум.-друк. арк. 27,66
Обл.-вид. арк. 31,48. Наклад 300 прим. Зам. 16-5154.

Державний вищий навчальний заклад
«Київський національний економічний університет імені Вадима Гетьмана»
03680, м. Київ, проспект Перемоги, 54/1

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру
суб'єктів видавничої справи (серія ДК, № 235 від 07.11.2000)

Тел./факс (044) 537-61-41; тел. (044) 537-61-44
E-mail: publish@kneu.kiev.ua